

中國氣文化叢書

鄒良主編

人身小天地

中國象數醫學源流·時間醫學卷

鄒良著 李經緯 審校
曹麗娟 協編

1248926

華藝出版社

中国气文化丛书顾问委员会

程思远（中国） 矢数道明（日本） 张岱年（中国）
何丙郁（英国） 席文（美国） 冯契（中国）
戴思博（法国） 王玉川（中国） 胡道静（中国）
李经纬（中国） 何万成（加拿大） 陈太羲（中国）
成中英（美国） 席泽宗（中国） 冯理达（中国）
汤一介（中国） 山田庆儿（日本）

召集人：李经纬

中国气文化丛书编委会

主编：鄢良

副主编：黄一农 金丽红

委员（以姓氏笔画为序）：

王立军（北京） 王振瑞（河北） 石松（北京）
李申（北京） 李宁（北京） 李存山（北京）
李志林（上海） 李燕（北京） 刘运兴（山东）
江晓原（上海） 张延生（北京） 沈宁（北京）
时骏（北京） 汪前进（北京） 金丽红（北京）
费秉勋（陕西） 黄一农（台湾） 鄢良（北京）
黎波（北京）

编务主任：黎波（兼）

秘书：曹丽娟 郑志清

总 序

近现代以来，国内外学者对中国传统文化的研究主要是参照西方文化中的学科划分方式及其研究方法来进行的。这种方法相当于把中国传统文化作为素材而按照西方文化的结构方式来对它重新加以整理和构建。它对于帮助现代的人们了解和理解中国古代文化当然是有益的，但也有着严重的弊病；这种弊病主要在于它不利于人们全面地认识中国传统文化的原貌。它使得中国传统文化中的某些本来不突出的成分被突出了，而那些本来很突出的成分反而隐没不显；有些成分的本来意义被忽略了，有些部分则被赋予了它本来所不具有的意义；有些本来互不相属的成分被强扭在一起，而有些本来合为一体的成分却被强行分割开来。从而，它所反映的就不是中国传统文化的自然的面貌，而是经过加工、修整过的面貌。这样作虽然也发掘出中国传统文化中以前未被注意的特点和有价值的成分，同时也容易忽略和掩盖另一些特点和有价值的成分。

八十年代以来，我们欣喜地看到这种局面已经有所改观。无论是在国内，还是在海外；无论是在大学、研究院（所），还是在民间，我们都可以发现许多从中国传统文化的固有体系来研究它的人们。中国传统文化的整体性已为越来越多的学者所注意，中国传统文化研究领域中的许多“盲区”也逐渐有人问津。“气文化”即是在过去几十年里长期未受到应有的重视而在近几年已为越来越多的学者所注意的中国传统文化中的重要领域。

“气”是中国古代学术中最基本的哲学范畴 围绕着对

“气”的认识形成了中国古代各种各样的自然哲学理论，这些理论不仅贯穿到诸子百家之学中，成为它们学说的哲学基础；而且也融入到了中国古代其它知识性、或实用性、或艺术性的学科之中，成为它们的基本理论，对中国古代人们的思想、生产、生活和政治都有深刻的影响；即使是现在，这种影响在中国以及海外许多地区也依然存在。我们这里所说的“气文化”即是指以“气”为核心范畴的中国古代自然哲学及其应用性或相关的学科，涉及医药、气功、养生、武术、政治、伦理、兵法、宗教、术数、巫术、文学、书法、绘画、天文、历法、农学等等。可以说，气文化是中国传统文化的大本营。

气文化反映了中国人把握自然、社会和人生的独特认识路线和行为方式，是中国传统文化有别于西方文化的根源之所在。中国气文化所特有的观念系统和思想方法凝结着中华先哲的睿智和精思，具有鲜明的华夏民族文化特征和浓郁的东方神秘主义气息。越来越多的中外文化界人士认识到，传统的中国气文化与高度发展的现代文明不仅有相辅相成的互补关系，而且最新的现代科学理论与东方神秘主义哲学也有二轨平行、异曲同工之妙；在某些方面，中国传统气文化甚至有超时代的发现和思想。因此，当现代西方文化在世界范围内日益广泛而深入地影响着人们的观念和行为时，传统的中国气文化在海内外也引起越来越多的人们的注意。现代人们对中国传统气文化的兴趣不仅仅在于把它作为人类历史上曾经有过的一种民族文化来加以了解，更重要的是要从中发掘出在现代仍然有实用性、或科学性、或哲学性价值的成分，为发展人类的现代文化服务。

毫无疑问，中国古代气文化是最集中地体现在中国古代

的典籍中；而现存的中国古籍可谓浩如烟海，汗牛充栋，加之古今汉语书面语言的差异以及图书印刷方式的变化，一般人士对它们往往莫知所从或望而生畏，使得中国气文化难以广泛地为现代的人们所了解。为系统、准确、清晰、简捷地把中国传统气文化传递给现代的人们，以满足海内外人士了解中国传统气文化的需求，我们特组织编写这套大型系列丛书——《中国气文化丛书》。这套丛书力图在作者对历代古籍作深入系统的整理研究的基础上，以通俗晓畅的现代语言准确地把中国传统气文化原原本本地介绍给现代读者。为了充分保持中国传统气文化的原有价值，丛书将以尊重历史、真实准确为首要的编写原则，力求使中国传统气文化以其真实的面貌，而不是以扭曲的、肢解的或改装的形式出现在读者面前。

这套丛书将包括以下三种类型的著作：其一，历史类，着重叙述中国气文化中有关学科的历史沿革及其基本理论或思想方法；其二，应用类，着重开发和介绍中国气文化中有关学科的现代实用价值，主要是医药、气功、养生、武术等等；其三，发展类，运用中国气文化中的固有概念、理论和思想方法来探索现代科学、哲学等领域中的一些重大理论问题，以及中国气文化与西方文化或现代科学、哲学的比较研究。三类著作的比例为 6/3/1。

丛书的编写采用自由撰著与经典注解两种形式，当然一种书中也可同时这两方面的内容。全套丛共五集五十种，平均 17 万字一种。各书之间既互有关联，又各有相对的独立性，但整套丛书都围绕“气”这一核心概念，力求从各个不同角度反映出中国气文化的全貌。

这套丛书从初倡到第一批书稿付印将近有四年时间。从

写书出书的准备过程来说，这一时间也许并不算短；但中国气文化的大部分领域尚是正在开垦和有待开垦的处女地，每一本书稿的撰写都是以对气文化中某一方面的系统研究为前提的，每一部书稿的选题实际上也就是一个较大的研究课题，而就中国气文化这一个系列的研究课题来说，四年的时间又是相当短的。加之我们编委成员和作者队伍又主要是三十至五十岁的中青年，虽然精力充沛，热情很高，但毕竟功力有限，因此，丛书无论是从总体上，还是就每种子书来说，都难免有不成熟之处。我们把这套丛书视为我们初步的研究工作的总结，作为引玉之砖。对于书中的错误和疏漏之处，我们衷心期待着广大读者们的批评指正！同时，如果这套丛书能够满足或部分满足读者们了解中国古代气文化的兴趣，或从中受到启迪，或从中有所收益，我们就会感到欣慰！

《中国气文化丛书》编委会

一九九一年十月

自序

医学无论是在过去还是在现在都要有一定的基础学科作为它产生和发展的理论基础；现代医学离不开生物学、化学、物理学、数学等基础科学，中国传统医学也有其相应的基础学科，这就是中国古代的象数学。在中医理论的发生和发展过程中，象数学一直发挥了极其重要的参与作用。象数学不仅是中医理论的基本渊源之一，而且也直接融入到中医基础和临床各科理论之中，成为中医学体系中不可分割的组成部分；因此，如果不懂得象数学及其与中医学的关系，则很难真正理解中医理论。过去的中医科研和教学对此重视不够，以致于造成中医学中的许多理论和方法给人以幽玄难解、取舍难决之感。本书的撰著正是为了弥补当前中医学术界在这方面的薄弱之处。

这本书原是我博士学位论文——《中国古代时间医学与象数学》一文的下篇——《历史上的象数时间医学理论及其发生和发展衍变》。原文的上篇——《象数学述要》经大幅度扩充并更名为《三才大观——中国象数学源流》，也作为《中国气文化丛书》中的一种与此书同时出版。与本书有关的象数学内容均在《中国象数学源流》一书中有具体的论述。由于原文是医学史论文，因此本书仍侧重于论述中国古代象数学对时间医学理论形成和发展的影响；当然，对有关的象数时间医学理论的基本内容也都有所论述。中国古代时间医学中原有的一些内容，如人神针灸禁忌、埋胞时间方位宜忌、产乳方位宜忌、针药时辰宜忌等等，现已废弃不用，但作为

历史研究却是不应该回避的；因为，只有全面地、客观地研究历史才能真正把握历史的规律。这本书只讨论象数学对时间医学的影响，定名为《中国象数医学源流·时间医学卷》；作为它的续集——《中国象数医学·综合卷》，笔者正在编著中，估计在近年内完成并出版，该书将讨论象数学对中医学其它各方面的影响。

这本书的完成首先应该感谢我的导师李经纬先生，从本书的选题、撰写、修改到定稿他都作了精心指导和大力支持。在我的论文开题、评审和答辩过程中，北京中医学院王玉川教授、中国社会科学院黄宣民教授、黑龙江中医学院车离教授、南京医学院张慰丰教授、中国科学院陈美东教授、上海中医学院傅维康教授、湖南中医学院周一谋教授、哈尔滨医科大学徐维廉教授、中国中医研究院耿鉴庭教授、程辛农教授、王德琛教授、陆广辛教授、蔡景峰教授、赵璞珊教授、余瀛鳌教授、于文忠教授、陆肇基教授、李鼎兰教授、傅芳副教授、郑金生副教授、刘晖楨副教授、陶广正副教授、伊广谦副教授、盛维忠副教授等专家和学者提出了许多宝贵意见，在这里谨一并致谢！最后，我还要特别感谢我的妻子曹丽娟女士；在我攻读博士学位的这三年期间，她不仅承担了几乎全部家务，而且还为校对我的文稿付出了大量的劳动，没有她的帮助，我恐怕是无法完成这两部共四十多万字的著作的。

时公元一九九一年七月三十一日子夜
鄂东小溪山人鄢良谷风序于明夷书屋

目 录

一、导论	1
1、从医学理论产生的两条途径谈起	1
2、中国古代象数医学	4
3、天人合一，象数医学的思想核心	7
4、中国古代象数时间医学	14
二、脏腑气血学说	22
1、五脏主时论	23
2、五脏时间病理论	27
3、气血阴阳消长论	34
三、时间脉法	43
1、《内经》确立了四时脉法的基本理论	43
2、《难经》至《脉经》发展了时间脉法理论	48
四、时间养生与治则学说	55
1、时间养生学说	55
2、时间治则学说	62
五、术数医疗趋避法	74
1、人气人神所在刺灸禁忌法	75
2、针灸服药合药从辰宜忌论	101
六、运气学说	135
1、正名及其形成时代	135
2、运气象数论	141
3、运气病候论	167
4、运气药食宜忌	177
5、运气学说的发展衍变	181

七、流注针法	242
1、子午流注针法	242
2、飞腾八法和灵龟八法	266
八、象数时间医学史综论	274
1、象数时间医学理论的发生发展	277
2、象数时间医学理论的取舍存亡	296
3、象数时间医学理论的内部和外部关系	307
附、参考书目	323

一、导论

1、从医学理论产生的两条途径谈起

医学是以防治疾病、增进健康为根本目的，以人体的正常与异常生命现象及其与周围环境中各种事物之间的相互关系为研究对象的实用性科学学科。我们把从疾病防治活动以及对人体生命现象及其与环境事物关系的观测和实验活动中获得的感性材料统称为医学经验。医学理论是对医学经验所涉及的各种客观现象间因果联系的阐述，是对人体正常与异常生命活动及其与环境事物相互作用的过程和内在机制以及疾病防治机制的解释。即言之，阐释是医学理论的表现形式。医学理论正是通过阐释有关现象而将医学经验有机地组织起来，使之成为有系统的整体。

那么，医学理论又是从什么途径、以什么方式建立起来的呢？综观古今中外医学的历史可以看出，医学理论的产生途径或建立方式不外乎两种：内生和外源。所谓内生，是指直接从医学经验中总结、抽象出医学概念、命题和理论；而外源则是指将医学之外的学科中某些既成的概念、命题和理论引入到医学中，与医学经验或某些原有的医学概念相结合而建立起相应的医学概念、命题和理论。内生型医学理论一般是从医学经验中通过归纳推理或通过想象和联想而获得；尽管它有时也借助于某些医学之外的事物或观念的启示，但它并不照搬其它学科中既成的理论（含命题、概念）；由于它的建立是根于医学经验的范围之内，故称为内生型。例

如，中医“六淫”病因学将风、寒、暑、湿、燥、火等六种天气现象作为外感病的病因，《黄帝内经》云：“夫百病之所始生也，必起于燥湿寒暑风雨。”（《灵枢·顺气一日分为四时》）这一命题即属内生型。它是中国古代医学家在长期、反复的观察和体验中发现许多疾病的发生经常与这些天气现象相伴随，由此而归纳出六气致病这一病因学命题。中医学中，诸如脏腑“藏”“泻”理论、“三因”致病理论、“寒热温凉”“升降沉浮”的药性理论、吴又可的“温疫论”、叶天士的卫气营血辩证施治学说等等，均属内生型中医理论。又如，古希腊医学家希波克拉底在《论气、水和地区》一书中提出的关于各个地域中季节气候、物产、水等因素与人的体质、疾病及其性质等的关系的学说，可以认为是来自于古希腊医学家对有关地区的季节气候、水土物产等情况及该地区人们的体质和疾病状况的实际考察而得出的结论。^①这一学说与《素问·异法方宜论》一样属于内生型理论。

外源型医学理论一般是以比医学更加基本的学科或与医学相近的学科中的现存理论为基础，通过演绎推理或类比推理，结合具体的医学经验而建立起来。尽管它最终也要落实到具体的医学经验上，但其理论本身并不是直接从医学经验中归纳出来而是从医学之外的学科中移植进来的。由于它根源于医学之外的学科，故称为外源型。古代东西方各种医学体系中以自然哲学为基础而建立起的医学理论都属外源型医学理论。如古希腊毕达歌拉斯学派建立在四元素学说之上的疾病理论即是其中的一例，该理论对疾病的认识为：

^①具体内容参见意大利卡斯蒂格尼著，程之范主译《世界医学史》第一卷，141-143页。

其（指疾病——引者注）形成的方式是任何人都能清楚的。身体由四元素混合而成，即土、火、水、空气。当这些元素变得过多或过少，超过自然的要求时，或这些元素改变了位置，即离开自然的位置，跑到不合适的地方；或其中某一元素被迫接受了不适于该元素而适于其它元素的某种性质（因为每种元素都具有不同的性质），所有这些因素或其它类似因素都是造成疾病和紊乱的原因。^①

四元素学说是一种关于世界万物构成的自然哲学学说，它是由古希腊哲学家恩培多克（Empedocles, 公元前 503—前 443 年）所创立。

恩培多克认为世界由四元素组成，他叫这四种元素为万物之源：火、水、以太（气）、土。这些物质都是原始物质，并且是不可毁灭的；过去的、现在的、未来的万物都从这四种元素中产生。这几种物质彼此之间相等，年代也相同；每一种元素有自己的特性，每时每刻都制约其它种元素，或被其它种元素所制约。人体和一切生物一样，也由这四元素所组成；这四种元素和谐就健康，混乱或不和谐就会发生疾病。^②

自然哲学的基本概念和原理本身往往可以包罗包括人在内的一切自然物，当用自然哲学的某些概念和原理来解释人的生命现象和疾病防治方法时，便演绎出相应的医学理论。以自然哲学为基础推演出相应的医学理论是古代外源型医学理论产生的基本途径，古希腊的四元素生理病理学说和原子

①转引自卡斯蒂格略尼著，程之范主译《世界医学史》第一卷，115页。

②同上，117页。

论生理病理学说、古印度吠陀医学的“四大”（地、风、水、火）生理病理学说、中国古代医学中的阴阳、五行生理病理理论等都属于这种外源型医学理论。在古代有较成熟的自然哲学的文明古国，由于其自然哲学的形式和内容互不相同，因而便形成了内容和形式各不相同的外源型医学理论。近现代西方医学取代了其古代的自然哲学式的医学理论，其根本原因之一在于近现代自然科学取代了古代西方的自然哲学；近现代医学中直接以生物学、化学、物理学等为基础的医学理论仍属外源型医学理论的范畴。

内生和外源是各种医学理论体系产生的必经之途，任何一种医学体系都是由内生型和外源型两方面的理论所组成的有机整体。医学理论产生的途径和医学体系的构成成分表明任何一种医学体系的产生和发展只凭医学经验是不够的，将医学研究活动的范围局限在纯医学之内也是不够的。医学的发展，在古代需要自然哲学，在近现代需要自然科学乃至社会科学作为它的理论之源。

2、中国古代象数医学

中医学产生于中国古代，它的形成和发展自然离不开中国古代的自然哲学。有人称中医为“哲学医”或“自然哲学式的医学”，这未免过于夸大了自然哲学对于中医学的作用。但是，中国古代的自然哲学确实对中医理论的形成和发展有深刻的影响，中医体系中也确实有相当比例的“哲学医”或“自然哲学式的医学”，亦即外源型医学理论的内容。历史上的一些经典中医著作或著名中医学家的强调医生特别是高明的医生必须掌握相当于今天所说的自然哲学方面的知识，这正

说明了自然哲学与中医理论之间有着密不可分的关系。如《黄帝内经》(以下简称《内经》)云:

夫五运阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，可不通乎?(《素问·天元纪大论篇》)

唐代大医学家孙思邈云:

凡欲为大医，必须读《素问》、《甲乙》、《黄帝内经》……又须妙解阴阳禄命、诸家相法、及灼龟五兆、《周易》、六壬，并须精熟，如此乃得为大医……至于五行休王、七耀天文，并须探赜，若能具而学之，则于医道无所滞碍，尽善尽美矣。(《千金要方·大医习业》)

明代著名医家张介宾云:

《易》者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大于《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。岂非医易相通，理无二致，可以医而不知易乎?(《类经附翼·医易》)

作为“天地之道”的“五运阴阳”和作为《易》学原理的“阴阳”“变化”都属于中国古代自然哲学的学说；而孙思邈所说的“大医”必须掌握的“阴阳禄命、诸家相法、及灼龟五兆、《周易》、六壬”等虽然不是纯粹的自然哲学而是术数，但这些术数学科中却含有丰富的自然哲学内容，掌握这些术数学科有助于领会自然哲学的原理和思维方法；孙氏提到的“五行休王”亦为自然哲学之学说。这些著名的医著医家之所以强调医家必须通晓自然哲学，是因为他们认为医理即寓于自然哲学之中，医理与哲理相通，掌握哲理有助于精通医理。事实上，上至《内经》，下抵明清，在中医学的生理、

病理学、诊断学、养生学和治疗学等各个领域，历代都有一些直接建立在中国古代自然哲学基础之上的医学理论；如果不懂得中国古代的自然哲学，确实是很难深入领会这些中医理论的精神实质。历代医家利用中国古代的自然哲学而建立起一系列的医学理论，使中医理论体系不断得到充实和发展。

“自然哲学”是一个外来词，中国古代并没有“自然哲学”这一名称，但是中国古代却有十分丰富而且有体系的自然哲学的理论或学说。在中国古代学术中，这些自然哲学的理论或学说属于象数学范围。象数学是对中国古代学术中关于宇宙天地以及人与万物存在方式及其生成和变化规律的各种学说的总称，它是中国古代的介乎哲学与具体科学之间整体科学，也是中国古代学术中理论性的基础学科。象数学把象、数、理视为事物的三要素，通过事物的象和数来推究其生成、存在、变化之原理。由于象和数既包括自然性的象和数，也包括社会性的象和数，因而象数学的原理是既适合于自然现象，也适合于社会现象的；同时，在象数学中既有自然哲学的内容，也有社会和人生哲学的内容。不过，尽管如此，象数学的主体内容及其基础理论主要是自然哲学理论，其社会和人生哲学方面的内容往往从属于自然哲学方面的内容。历史上的象数学既广泛地散在于经学、诸子之学、纬学、理学、天文律历之学和医学、道教等学说或学科之中，又相对集中地存在于术数学和《易》学之中；还有一些象数学专著，如隋代萧吉的《五行大义》、宋代邵雍的《皇极经世》、周敦颐的《太极图说》、蔡沈的《洪范皇极内篇》、明代王圭的《蠡海集》等等。象数学方面的理论或学说在中国古代学术中没有一个一贯而且统一的名称，在历史上它们或

它们其中的部分内容曾被称为“阴阳五行”、“理学”、“《易》学”、“象学”、“数学”、“象数学”等等，其中以“象数学”较为全面。由于象数学包括了中国古代自然哲学的基本内容，而且象数学的基本理论主要也是自然哲学理论，因此中国古代医学与自然哲学的关系实际上也就是医学与象数学的关系。^①

根据以上所说的象数学概念可知，医学与自然哲学的关系在中国古代具体表现为医学与象数学的关系；这种关系也就是：象数学为外源性中医理论的本源。我们把这些基于中国古代象数学的理论和方法而建立起来的外源性中医理论称为象数医学理论。

以象数学为基础而建立起来的象数医学理论涉及到中医学基础和临床理论的各个方面，并且贯穿中国古代医学理论体系形成和发展的始终。从现存最早的医书——马王堆出土的简帛医书和《黄帝内经》——到晚清时期的医学著作，从脏象、经络、气血、运气学说内、外、妇、儿、针灸、养生、气功各科都或多或少、或显或隐地存在着象数医学理论的成份；如果去掉了这些成份，相当一部分中医理论就不能成立，而整个中医学的理论体系也会解体；同时，如果不理解象数医学理论及其源流也很难真正领会中医理论的实质。

3、天人合一，象数医学的思想核心

中国古代象数学的基本理论通过在医学中的具体应用而派生出相应的医学理论。象数学的宇宙论、造化论（四时阴阳消长论、五行主时论）、同类相应论、天人观、干支论、

^①有关象数学的具体内容请参见拙作《三才大观——中国象数学源流》。

异级同构论、循环极反论、始初定全论、时空相应论、数的神秘主义等都在一定程度上为医学所汲取并由此而演生出相应的医学理论或思想——象数医学理论或思想。其中，直接由象数学天人合一论转化而来的天人合一（或称“天人相应”）的医学思想在医学中具有特别重要的意义，它成为联结象数学与医学的纽带，使得象数学中关于天、天时、天人关系、天地万物普遍规律的理论都可以广泛地应用于医学。天人合一是中国古代象数医学全部理论的思想核心，凡是与象数学理论直接或间接有关的医学理论或学说也都与天人合一的思想直接或间接地相关联。

天人合一的思想不仅横贯象数医学的各个方面的理论或学说，而且也纵贯象数医学的始终。在初具医学理论体系的《黄帝内经》一书中，天人合一的思想已表现得非常明确，并且成为该书医学理论的思想基础。天人合一的思想在《内经》中常表述为“天人相应”（人与天地相应）或“天人相参”（“人与天地相参”），兹将《内经》中“天人相应”论的具体意义剖析如下。

《灵枢·邪客》篇云：

天圆地方，人头圆足方以应之；天有日月，人有两目；地有九州，人有九窍；天有风雨，人有喜怒；天有雷电，人有音声；天有四时，人有四肢；天有五音，人有五脏；天有六律，人有六腑；天有冬夏，人有寒热；天有十日，人有十指；辰有十二，人有足十指、茎垂以应之，女子不足二节，以抱人形；天有阴阳，人有夫妻；岁有三百六十五日，人有三百六十五节。地有高山，人有肩膝；地有深谷，人有腋；地有十二经水，人有十二经脉；地有泉脉，人有卫气；地有草蓂，人有

毫毛。天有昼夜，人有卧起；天有列星，人有牙齿；地有小山，人有小节；地有山石，人有高骨；地有林木，人有募筋；地有聚邑，人有腠肉；岁有十二月，人有十二节；地有四时不生草，人有无子。此人与天地相应也。

这段文字是从象与数的角度论述人与天地相应的关系。将这段文字与《春秋繁露·人副天数》^①以及《淮南子·精神训》^②中关于人“与天地相参”的一段文字相比较可以看出，尽管它们在具体的表述上有所不同，但其基本思想却是相同的，即都是基于天人合一的象数学天人观。天人合一的实际意义指人与天地之间的对应相同的关系，《灵枢·邪客》篇中的这段文字所叙述的正是人与天地之间的象以类同，数以值同的对应相同的关系，与《春秋繁露·人副天数》中所云“其可数也副数，不可数也副类，皆当同而副，天人一也”的结论正符合；所以《灵枢·邪客》篇中的人与地“相应”、《淮南子·精神训》中的人与天地“相参”、《春秋繁露》中的人与天地“相副”等，说法不同，意义一样，都是天人合一的不同表述方式。天人合一的思想在《内经》中主要表述为

①《春秋繁露·人副天数》云：“天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参，故命与之相连也。天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二分，副月数也；内有五脏，副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也；心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也……其可数也副数，不可数也副类，皆当同而副，天人一也。”

②《淮南子·精神训》云：“故头之圆也象天，足之方也象地。天有四时五行九解三百六十日，人亦有四支五脏九窍三百六十节。天有风雨寒暑，人亦有取与喜怒。故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。是故耳目者，日月也；血气者，风雨也。”

“人与天地相应”，但也有其它的表述形式，如“人与天地相参”、人与天地“同纪”、“相合”等。

《灵枢·邪客》篇的这段文字只限于从象数的角度叙述人与天地相应的关系，它还不是严格意义上的医学理论，至少它没有多少实际的医学理论意义，但它却表明《内经》汲取了天人合一的象数学思想。《内经》应用象数学的天人合一思想并不是停留在将人与天地的象数进行简单的、静态的比附上，而是深入到人与天地运动变化的内在原理。正是由于《内经》将天人合一的思想落实到人体生命活动与天地运动的内在原理的关系上，才使得天人合一的思想具有了深刻的医学理论意义。《内经》中从原理的角度论述天人合一（或天人相应）的实际很多，兹举几例：

例一，《灵枢·岁露》云：

人与天地相参也，与日月相应也。故月满则海水西盛，人血气积，肌肉充，皮肤致，毛发坚，腠理郄……至其月廓空，则海水东盛，人气血虚，其卫气去，形独居，皮肤纵，腠理开，毛发残，腠理薄。

例二，《素问·阴阳应象大论》云：

天不足西北，故西北方阴也，而人右耳目不如左明也；地不满东南，故东南方阳也，而人左手足不右如强也……东方阳也，阳者其精并于上，并于上则上明而下虚，故使耳目聪明而手足不便也。西方阴也，阴者其精并于下，并于下则下明而上虚，故使耳目不聪明而手足便也。

例三，《灵枢·痼疽》云：

经脉留行不止，与天同度，与地同纪……血脉营卫，周流不休，上应星宿，下应经数。

例四，《素问·三部九候论》

上应天光星辰历纪，下副四时五行，贵贱更立，冬阴夏阳，以人应之。

以上四例所论，均为人与天地之理相应（或合一），例一所讲的是人的气血盛衰与月廓空满（反映天地精气的盛衰）的同步相应的关系；例二所述是天地东西上下阴阳之精气的分布与人身左右上下阴阳精气分布的对应相同的关系；例三所论为人身经脉气血的周流与天地同度；例四所论为人身的机能状态与天时的变化规律相符合。四例均为“天人合一”的具体表现。

脏腑、经脉、气血在《内经》乃至整个中医理论体系中被看作是人身最重要的器官、组织和物质，而其中又以五脏的地位最为重要；《内经》在论述天人相应之理时，往往都是从脏腑、经脉和气血的角度来立论。如《灵枢·经别》云：

余闻人之合于天道也，内有五脏，以应五音、五色、五时、五位也；外有六腑，以应六律；六律建阴阳诸经，而合之十二月、十二辰、十二节、十二经水、十二时、十二经脉者；此五脏六腑之所以应天道也。

这段关于五脏应五音、五色、五时、五位，六腑应六律，十二经脉合十二月、十二辰、十二节、十二经水的论述可以说是《内经》中关于人体脏腑经脉与天道相应的纲领性文字。五脏在天人相应中的特殊地位如《灵枢·本脏》所云：

五脏者，所以参天地，副阴阳，而连四时，化五节者也。

在《内经》关于天人相应的具体医学理论中，也确有许多关于五脏与天地阴阳、四时、五节相应的理论性论述。

在象数学中，阴阳和五行之气被认为是天地间支配万物产生和发展变化的最根本的物质，《内经》不仅接受了这一思想，而且《内经》基于天人合一的思想进而还认为人本身也具有阴阳五行之气。在《内经》中，人体的五行之气也就是五脏之气，或者说，天地之五行在人身即为五脏：木为肝、火为心、土为脾、金为肺、水为肾。如《素问·太阴阳明论》云：

脾者，土也；治中央，常以四时长四肢，各十八日寄治，不得独主于时也。

《内经》中对五行在人身为五脏的关系有很多直接或间接的论述，如《素问·阴阳应象大论》、《素问·脏气法时论》等，但《素问·太阴阳明论》中这段话足以表明《内经》有以五脏为五行的思想。

在《内经》中，人身的阴阳之气有时指营卫之气，有时指脏腑之气或经脉之气，但更多地是指三阴三阳之气，或直接以“阴”“阳”之气名之。

人身既然有阴阳五行之气，依据天人相应的思想，则人身之阴阳五行自然与天地阴阳五行遵循着对应相同的运行变化规律；而且，人身的阴阳五行（五脏）也对全身的功能活动起支配作用；因而，象数学中关于阴阳五行的有关学说也应适应于人身的阴阳五行，进而便可从象数学的阴阳五行学说推演出相应的医学阴阳五行（五脏）学说。

《内经》“天人相应”思想的关键在于认为人身与天（大自然，特别是天时）在象、数、理诸方面类同或一致；其中，关于天与人在理的方面一致（或相符）的认识最具有实际的理论意义；不过，理总要通过一定的象数来体现，因而，谈天人之理一致终究离不开天人之象数一致这一客观基础。后

世继承了《内经》中这种关于天人之理一致的思想，并且往往把它表述得更加明确而直接，特别是在明代。例如《中藏经》云：

天地阴阳五行之道，中含于人。

天合于人，人法于天。（卷一）

明·孙一奎《医旨绪余》云：

天地万物之理，悉备于我矣。

天人一致之理，不外乎阴阳五行。（卷上）

明·张介宾《类经附翼·医易》云：

故曰天人一理者，一此阴阳也……天之气即人之气，人之体即天之体……人身小天地，真无一毫之相间矣。

明·虞抟《医学正传·医学或问》云：

天人之理，盛衰无不吻合。

清·景日昁《嵩崖尊生书·弁言》云：

今夫天地间，不过此阴阳动静之理、消长变化之机，在天地与人身原无二致……要之以人身之配天地，不过此一阴一阳之道。^①

以上所引，均是从理，特别是阴阳五行之理的角度论天人一致，即天人合一。“天人合一”是象数学关于天人关系的基本思想，中医学汲取了它并加以深化具体化，由此而派生出天人合一的医学思想。虽然“天人合一”是全部外源性中医理论的思想核心。《内经》围绕这一思想核心，在象数学有关理论的基础上初步建立起象数医学的基本理论；后世的医

^①转引自日·丹波元胤《中国医籍考·方论》卷六十五，人民卫生出版社1983年第2版，885页。

学理论虽然较《内经》有很大的充实、发展和衍变，但其基本思想仍不出“天人合一”之范围。

4、中国古代象数时间医学

以象数学为基础而建立起来的象数医学理论涉及中医学基础和临床理论的各个方面，而在象数医学理论中，内容最集中、所占比例最大、在中医史上实际作用和影响也最大的则莫过于中国古代的时间医学理论。中国古代时间医学是指古代中医学中关于人体生理活动的时间节律、病理变化的时间规律、疾病发生或流行的季节性或年度性、各种时间里所适宜和禁忌使用的治疗方法以及各种时间内所适宜采用的养生方法等的学说，它包括中医史上的时间生理学、时间病理学、时间诊断学、时间养生学、五运六气学说、子午流注针法、飞腾和灵龟八法、人气人神所在针灸避忌法、针灸服药从辰宜忌以及产乳藏胞宜忌论等内容。这些医学理论基本上都是象数学和医学相结合的产物。

(1)、象数时间医学的构成

象数时间医学本质上属于医学，是在象数学基础上建立的时间医学。中国古代的“象数时间医学”与“时间医学”几乎是等同的，因为中国古代时间医学的绝大部分内容是基于象数学，或者说，象数时间医学理论占中国古代时间医学的绝大部分内容。故此，在后文一般即以“时间医学”径指“象数时间医学”。

中国古代时间医学的内容结构与中国古代医学的内容结构相似；即，中国古代医学的各个部分，包括生理学、病理

学、诊断学、养生学、治疗学，都不同程度地包含有时间医学的内容。这些时间医学内容相应地可分别称之为时间生理学、时间病理学、时间诊断学、时间养生学、时间治疗学。中医时间生理学是关于人体脏腑气血功能活动的节律或时间规律的学说，主要包括五脏主时论、气血阴阳消长论、气血运行论、人神运行论。中医时间病理学是关于人体疾病的发生及其变化的时间规律的理论，主要包括时间发病论及疾病间甚应时论。时间诊断学从属于时间生理学和时间病理学，它是通过某些指征并应用时间生理学 and 病理学理论来判断人体生命活动是否正常或人体疾病的机制；中医时间诊断学的主要内容之一是时间脉法理论。中医时间养生学是基于时间生理理论和时间发病理论而提出的关于防止疾病，增进健康的方法的学说。中医时间治疗学是关于各种时间所适宜和禁忌的治疗方法或疾病治疗方法的时间宜忌的理论，主要包括四时药食宜忌、运气药食宜忌、四时针刺宜忌、针灸服药从辰趋避法、人神（气）针灸避忌法、妊娠产乳藏胞从辰宜忌、流注针法等学说；时间治疗学的理论往往也基于一定的时间生理或病理学，如子午流注针法是基于“子午流注”这一气血运行理论。

时间生理学和时间病理学是时间治疗学的理论基础，时间治疗学是时间生理学 and 病理学理论在临床疾病治疗中的运用；每一种时间治疗理论都与一定的时间生理或病理理论相符合。中国医学史上的时间医学从总体上看其基本思想是一致的，即天人合一的生理和病理学思想及顺天因时的治疗学思想；及其具体的理论或学说却不是统一或始终如一的，而是多种多样，甚至彼此矛盾或互不相容的；不仅在不同的历史时期针对同一问题有不同的理论或学说，而且在同一时期

或同一书中针对同一问题往往也有多种不同的理论或学说。因此一定的生理或病理理论往往只与一定的治疗理论相联系而并非普遍适用于各种治疗方法，例如“子午流注”的气血流注理论只为子午流注针法所专用，而飞腾八法和灵龟八法针法又有其特有的时间生理理论；又如，关于行年人神针灸禁忌法包括有九部人神禁忌法、十二部人神禁忌法和九宫辰神禁忌法等几种，其禁忌方法（即各年禁针灸之部位）的不同取决于其行年人神运行理论的不同，各种禁忌方法都与特定的人神运行理论相适应，由于中国古代时间生理学和时间病理学的具体理论并不是统一的，因而中国古代时间治疗学的具体理论也不是统一的；但每一种时间治疗学理论都有与之相统一的时间生理学或时间病理学理论。为此，后文在分门别类地论述中国古代医学各种理论或学说的历史及其与象数学的关系时，将不仅考虑其理论或学说的性质（即属生理学、或病理学、或治疗学等等）及其产生的时代，同时还要考虑到某些时间生理或病理理论与一定的治疗理论之间的固定关系；对于一般性的医学理论，按其产生的时代顺序及生理、病理、诊断、养生、治疗学的次序进行论述；而对于一些内容丰富，影响较大较持久、或自成体系的，有固定联系的生理或病理理论与治疗理论将单列专述。

(2)、中国古代象数时间医学的历史概况

中国古代时间医学的历史大体上可分为三个阶段：自战国至三国为第一阶段，两晋至隋唐为第二阶段，自宋金至明清为第三阶段。

中国古代时间医学的基本思想和大部分理论在第一阶段已形成和发展起来。理论形态的时间医学内容在现存中医文

献中最早见于《内经》。《内经》不仅确立了中国古代时间生理学和病理学的基本思想——天人合一（或天人相应）的思想以及时间养生学和时间治疗学的总则——顺天因时的原则，而且还具备有初步的及某些基本成熟的时间生理学、病理学、脉法、养生学和治疗学等各个方面的具体理论，如五脏主时论、气血阴阳消长论、时间发病论、五脏病间甚应时论、四时脉法论、四时养生论、时间治疗总则、时间针刺宜忌论、人气（神）针刺忌避法等等。《内经》是战国至西汉前期的作品，说明在这一时期已经形成了时间医学的基本思想和初步理论，为后世时间医学的发展奠定了基础。

《内经》之后至三国时期，《黄帝蚩螭经》、《运气七篇》^①《难经》及其三国吕广注、王叔和《脉经》及王氏补入张仲景所著《伤寒杂病论》中的《辨脉法》、《平脉法》等都不同程度地发展或完善了《内经》所确立的时间医学理论。《黄帝蚩螭经》是已知最早的一部关于医疗趋避法的专著，该书不仅载述了年、月、日、时各种人神（或人气）移行的规律，即各年、月、日、时针灸当避忌的部位，而且还指出了针灸服药的各种吉凶丛辰及其推算方法。后世医疗趋避法的许多内容都渊源于《黄帝蚩螭经》。《运气七篇》大约是东汉时的作品，^②是现存最早的五运六气的许多内容专著。运气学说本身属于象数学理论，具体地说属于象数学物变动的范畴，“运气七篇”用运气学说来研究人体疾病发生的时间

①《运气七篇》指王冰编入《黄帝内经素问》中的七篇关于五运六气学说的文献。这些文献当自为一书而有原名，不过今已无法确知其原名，姑以《运气七篇》称之。参见本篇六·《运气学说》。

②同上

规律及其药食宜忌，从而形成了相应的医学理论。本文将前者称为“运气象数论”，后者称为“运气病候论”和“运气药食论”。无论是从象数学的角度，还是从时间医学的角度来说，运气学说的理论之系统、内容之丰富完备、结构之严密、思想之统一都是前所未有的，它将春秋战国以来的象数学物变论及时间医学发病论的理论推到了最高峰，《难经》及其三国吴·吕广注在阴阳消长论（脉法）、时间发病论等方面有一定的创见。曹魏王叔和的《脉经》及王氏补入《伤寒论》中的《辨脉法》和《平脉法》总结了《内经》、《难经》、《扁鹊阴阳脉法》、《四时经》、《伤寒杂病论》等书中有关的时间医学内容，并提出了他本人的新见；时间医学中的五脏主时论、阴阳消长论、时间脉法论等至此基本达到了理论上的完善，同时在四时药治宜忌论、时间发病论方面也有一定的发展。

自西晋以后下至隋唐，时间医学从总体上看进展不大。这段时期内时间医学的进展主要表现在术数医疗趋避法方面。晋末《刘涓子鬼遗方》提出行年人神所在的部位如有痈疽，禁忌刺溃出血；不过这种人神针刺禁忌即不同于《黄帝蛤蟆经》中的九部人神禁刺法，也不同于以后的十二部人深禁刺法。隋《诸病源候论》收录了这种外科痈疽人神禁刺法。唐代收载针灸人神避忌法的书籍明显增多，已知的就有《千金要方》、《千金翼方》、《范汪方》、《龙树眼论》、《外台秘要》、《黄帝明堂灸经》及敦煌卷子《新集备急灸经》和《灸经明堂》等。这些书籍中收载的针灸人神禁忌在《黄帝蛤蟆经》的基础上有所取舍和增益，如《黄帝蛤蟆经》中的三十日人神行年九部人神、十二时人神等刺灸禁忌法为唐人所沿用，而甲子六十日人神刺灸禁忌法则为唐人所不取；至

于行年十二部人神、十日（天干）人神、十二日（地支）人神、九宫尻神、眼部人神等见诸唐代文献中的刺灸避忌法则为《黄帝蛤蟆经》所无而为后人之始创。针灸人神避忌法至唐代发展到顶峰。针药丛辰趋避法在唐代《千金要方》、《外台秘要》中增入了月杀、月厌、月刑、六害、大煞等凶辰禁忌和男女禁忌的内容。晋唐时期术数医疗趋避方面的另一个更重要的进展是产乳藏胞日方趋避法的兴起。在《隋书·经籍志》中载有多种这一内容的专著，表明在隋以前产科术数趋避法已相当成熟。《医心方》所收《产经》和《外台秘要》所收崔知悌产乳藏胞论中载有十分系统的产乳丛辰宜忌的理论。藏胞方位可上溯到先秦，马王堆帛书《杂疗法》、《胎产书》中即有十二月藏胞方位宜忌论及图，但比较简单；而到《产经》，则发展得十分复杂。《外台秘要》所收崔氏产乳藏胞宜忌论比《产经》更加规范，后世多宗之。晋唐时期时间医学在其它方面基本上是沿袭《内经》至《脉经》之旧，间或也有零星的新见，如《千金要方》中的十二月阴阳消长论及其养生法等。此外，唐代王冰在《黄帝内经素问》中编入“运气七篇”并加注解，虽然在理论上不算创新，但实际上此举对于运气学说的传世及扩大其影响却有决定性的意义。唐代后期，托名王冰著的《玄珠密语》、《天元玉册》和《元和纪用经》对运气学说作了较大的发挥和改造，运气学说发生了很大衍变。

宋以后下至清代的时间医学一方面是继承了唐以前的有关理论或学说，另一方面有较大的创新和发展。这种创新和发展主要表现为运气学说的发展衍变和逐日按时取穴的流注针法体系的产生和发展。宋代以后出现了很多运气学说的专著或综合性医著中的专门篇章。它们或者发挥发展运气学

说，或者改造运气学说。例如宋·刘温舒的《素问入式运气论奥》从象数学理论的角度阐发了运气学说中的许多基本概念和原理；宋·陈言的《三因极一病证方论》开创了十六首运气方剂，发展了运气学说的治疗理论；金·马宗素的《伤寒铃法》将运气学说改造为“日干支运气论”，并提出了根据患者命辰和得病日干支推算其所患病证、治疗、预后等的“算病法”；清·费启泰、王朴庄等建立“大运气论”。流注针法包括子午流注针法、飞腾八法和灵龟八法流注针法。金·阎明广在金·何若愚的《流注指微论》、《流注指微针赋》和“贾氏井荣六十首法”的基础上撰注而成的《子午流注针经》是现存最早的一部子午流注专著。该书奠定了子午流注纳甲法的理论基础。其后，元代窦汉卿的《针经指南》、窦桂芳的《针灸杂说》和王国瑞的《扁鹊神应针灸玉经》对此都有所论及。《针灸杂说》和明·徐凤《针灸大全》还对前人的子午流注纳甲法修了部分修改。子午流注的纳支法理论首载于《扁鹊神应玉龙经》，其后明代刘纯的《医经小学》、《针灸大全》等也收录了这一内容；明·高武的《针灸聚英》根据这出气血流注理论结合母子迎随补泻的治则提出了一套按时取穴的针法。飞腾八法首见于《扁鹊神应针灸玉龙经》，《针灸大全》中则既载有灵龟八法，有载有飞腾八法，但徐氏的“飞腾八法”与王氏的“飞腾八法”实不相同。明·杨继洲的《针灸大成》系统地总结了金元明时期的流注针法理论。此外，在术数医疗趋避法方面，宋代又出现了妊娠避忌“胎杀”的理论，增加了很多针灸服药的吉辰。

综观中国古代时间医学的全过程可以看出，各个时代的时间医学发展的速度是不平衡的。战国至两汉和宋金元明是时间医学发生发展的两个高潮期，而两晋南北朝和清代则是

时间医学发展史上的两个低谷。

二、脏腑气血学说

中国古代时间医学中的脏腑气血学说是关于人体脏腑气血的生理活动及其病理变化的时间规律的学说。正如脏腑气血学说是整个中医理论体系的中心一样，时间医学中的脏腑气血学说也是中国古代时间医学的中心。中国古代时间医学中的脏腑气血学说实际上包括脏腑气血的时间生理理论和脏腑气血的时间病理理论两个方面，在某种意义上可以说这两个方面的脏腑气血理论也就是或相当于中国古代的时间生理学和时间病理学。由于人体疾病的发生和变化往往与人体的生理功能特点有关，因而关于人体疾病发生和变化的时间规律的时间病理也往往与关于人体生理活动时间规律的时间生理理论密切相关。如《灵枢·岁露论》云：

三虚者，其死暴疾也；得三实者，邪不能伤人也……乘年之衰，逢月之空，失时之和，因为贼风所伤，是谓三虚……逢年之盛，遇月之满，得时之和，虽有贼风邪气，不能危之也，命曰三实。^①

这是关于时间发病论的一段议论，它认为邪气能否伤人致病或致病的轻重缓急与“三虚”、“三实”有关；而“三虚”、“三实”显然是指人与天时相应的机能状态，天之“三虚”、“三实”即人之“三虚”、“三实”，这本身是属于时间生理学的范畴。所以，这段时间发病学理论乃是基于有关“三虚”、“三实”的时间生理学理论。由于时间病理学与时间生理学理论

^①《灵枢经》卷十二，124页。

之间有这样的内在联系，故此本节拟将脏腑气血的时间生理学说与相应的时间病理学说作为一个整体加以论述。

本章所要论述的中国古代时间医学的脏腑学说主要限于《内经》至《脉经》中的一般性时间生理和病理学说。下一章《时间脉法》从脉象的角度理论的人体时间生理和病理变化规律在本质上仍属时间生理理论和时间病理理论。此外，运气学说，人气人神针灸避忌法、流注针法等学说中的基础理论也属于时间生理和病理理论。

1、五脏主时论

五脏主时论是关于五脏功能盛衰休王的时间节律的时间生理理论。所谓五脏主时是指五脏各在一定的时间里处于功能旺盛的状态，并在这一时间的人体生命活动中居主导地位，起支配作用。《内经》是既知最早提出五脏主时理论的中医文献。《素问·水热穴论》云：

春者木始治，肝气始生……夏者火始治，心气始长……秋者金气始治，肺将收杀，金将胜火……冬者水始治，肾方闭，阳气衰少。^①

上段文字不仅阐明了五脏所主之季节，同时也表明了五脏主时的理论是建立在天人相应和五行递代的象数学理论之上。《水热穴论》的思想非常明确：天地之五行分别于春、夏、秋、冬四时递相治事（土不独主时），人身之五行即为五脏之气，也在相应的季节里行使其生理职能，即肝气于春

^①《黄帝内经素问》卷十六，326页。

时主生、心气于夏时主长，肺气于秋主收，肾气于冬时主藏（脾不独主时）；生、长、收、藏在天地为五行之职能，在人身则为五脏之职能。

五行所主之时不仅有季节，还有日期，那么五脏所主时也应不仅有季节，还当有日期。对此，《内经》也有所论述。《素问·脏气法时论》云：

肝主春，足厥阴少阳主治，其日甲乙……心主夏，手少阴太阳主治，其日丙丁……脾主长夏，足太阴阳明主治，其日戊己……肺主秋，手太阴阳明主治，其日庚辛……肾主冬，足少阴太阳主治，其日壬癸。^①

《灵枢·顺气一日分为四时》一篇中对五脏主时、日也有类似记述。

据此，五脏各主之日为：肝，甲、乙日；心，丙、丁日；脾，戊、己日；肺，庚、辛日；肾，壬、癸日。这也是根据天人五行相应的思想而提出的。

此外，《内经》的五脏主时还包括一日中的时辰，五脏主一日之时与其主一年之四时的情形相仿。

象数学中关于五行主时的时段划分（一年之中）有多种各不相同的观点，这种分歧在《内经》的五脏主时理论也存在。例如《素问·脏气法时论》中以脾主长夏（季夏六月），这与《春秋繁露·五行对》中土主季夏的思想一致；而《素问·水热穴论》中脾不主时则与《月令》中土不主时的思想相承；《素问·阴阳类论》所云：“春甲乙青，中主肝，治七十二日，是脉之主时。”^②则是以每脏各主七十二

①《黄帝内经素问》卷七，141页。

②《黄帝内经素问》卷二十四，561页。

日，此论与五行主时说中亦有所据；至于《素问·太阴阳明论》和《刺要论》中的脾不独主时而与四季各十八寄治的观点则为象数学五行主时说中的主要观点——土不独主时而王于四季之末各十八日的引申。五脏主时论既是据五行主时的象数理论而提出，则象数学中关于五行主时的时段划分发观点分歧自然也要被带到医学的五脏主时论中，不过就《内经》全书看，脾主长夏的观点是《内经》五脏主时的主要观点。

要之，《内经》确立了五脏主时论的思想基础和基本理论。

成书于汉代的《黄帝虾蟆经》对五脏主时的理论也有所论述，其内容与《内经》中的五脏主时论大致相近，亦本于天人五行相应的思想。不同的是，《黄帝虾蟆经》明确以“五脏王日”或“某时某脏王”来指称五脏所主之时；不仅如此，《黄帝虾蟆经》在指明各时“王”脏的同时还指出了各时的“死”脏。如《黄帝虾蟆经·五脏王日》云：“立春后七十二日，木王土死，不治脾募输。”^①结合本段文字的标题“五脏王日”及语中“不治脾募输”可知，“木王土死”即意指人身肝王脾死；这句话意指在立春后的七十二日内木王土死，人身五脏与天地五行相应，肝王脾死，脾死无气，故不可灸刺脾经之募穴和腧穴。显然，这是将五行休王相囚死的理论应用到医学的五脏主时论中。“王”脏是在其时气旺盛而主事的脏，“死”脏则是被“王”脏所克（如肝木克脾土），气尽而不治事的脏。四时各有“王”脏，也各有“死”脏；根据五行休、王、相、囚、死的关系，四时还当各有“休”（或“废”）、“囚”、

^① 《黄帝虾蟆经》23页。

“相”等脏，不过《黄帝虾蟆经》并未言及之。^①

五脏主时的理论至三国王叔和的《脉经》已发展得十分完善。《脉经》不仅指明了五脏的王月（季节）、王日和王时（时辰），而且还进一步具体指明了五脏“相”、“废”（即“休”）、“囚”、“死”的季节、日、时辰。以肝为例，《脉经》云：

肝象木……其相，冬三月；王，春三月；废，夏六月；死，秋三月；囚，季夏三月。其王日，甲、乙；王时，平旦、日出。其困日、戊、己；困时，食时、日。其死日，庚、辛；死时，晡时、日入。^②

据《脉经》所述，五脏王、相、废、囚、死之月、日、时如下表（见表2-1）。

五脏主时论至此已发展为五脏休王论，这一理论完全是据五行休王的象数学理论复制出来；当然，这之间还存在一个逻辑前提：天人相应。

《脉经》的五脏休王论意谓：在一年的四时十二月，或一句的十日，或一日的十二时中，五脏的功能活动经历着由盛到衰或由衰到盛的五个阶段，呈现出五种状态，即：相——母行之脏王时本脏之气已生，能发挥一定的职能作用以辅助母脏之功能活动；王——本脏自得其时，气旺盛而对全身的生理活动起支配作用；废——子行之脏正旺，本脏已老而不用；囚——本脏所克之脏正旺而本脏之气又已衰，非但不能制彼，反被彼所制；死——克本被之脏气正旺，同时本脏

①《黄帝虾蟆经》五脏主时的具体理论在第五章《术数医疗趋避法》第一节《人气人神刺灸避忌法》中有详论，请参阅。

②《脉经》卷三，14页。

之气又衰极，完全不能有所作为。年复一年，旬复一旬，日复一日，五脏功能的这五种状况周而复始，循环往复。

这是以五脏为纲论其随时休王；如果以时为纲，则在每一个时间单位内（五行每一行所主的三月，或二日，或二时），五脏的功能则分别呈五种状态，以春三月，甲、乙日，平旦、日出时为例，这一时间单位内肝王，心相，脾死，肺囚，肾囚，肾废。余可类推（见表2—2）。

表2-2

日月时五脏王废囚死相

时 间 \ 五 脏	肝	心	脾	肺	肾
春三月、甲乙日、平旦 日出	王	相	死	囚	废
夏三月、丙丁日、禺中 日中	废	王	相	死	囚
季夏月、戊己日、食时 日	囚	废	王	相	死
秋三月、庚辛日、晡时 日入	死	囚	废	王	相
冬三月、壬癸日、人定 夜半	相	死	囚	废	王

以象数学五行主时休王论为基础的五脏主时论和五脏休王论至此已达到内容和形式上的完善，后世论五脏主时或五脏休王者，不出《内经》《脉经》之范围。

2、五脏时间病理论

五脏时间病理论是指中国古代时间医学中关于五脏疾病产生及其变化的时间规律的理论。由于五脏疾病的产生和变化与五脏的生理功能有关，因而五脏时间病理论也与五脏主时论有密切的关系。五脏时间病理论主要包括五脏时间发病论和五脏病间甚应时论。这两个方面的理论在《内经》中已

基本形成，在《难经》和《脉经》又有所增益。此外，运气学说中的运气病候也属于时间病理学的范围，因后文有专门论述，此处不拟论之。

(1)、五脏时间发病论

五脏时间发病论是指五脏疾病发生的时间规律的理论。五脏疾病的发生与时间有什么联系？《素问·咳论》云：

五脏各以其时受病，非其时各传以与之。人与天地相参，故五脏各以治时感于寒则受病，微则为咳，甚则为泄为痢。乘秋则肺先受邪，乘春则肝先受之，乘夏则心先受之，乘至阴则脾先受之，乘冬则肾先受之。^①

《素问·金匱真言论》云：

东风生于春，病在肝，俞在颈项；南风生于夏，病在心，俞在胸胁；西风生于秋，病在肺，俞在肩背；北风生于冬，病在肾，俞在腰股；中央为土，病在脾，俞在脊。^②

《素问·风论》云：

以春甲乙伤于风者为肝风，以夏丙丁伤于风者为心风，以季夏戊己伤于邪者为脾风，以秋庚辛中于邪者为肺风，以冬壬癸中于邪者为肾风。^③

上述三段文字表明，《内经》对五脏感邪发病的时间规律的认识相当明确，即：五脏各在其所主之时感受外邪而发病，例如，肝所主之季节为春，所主之日为甲、乙，故肝易

①《黄帝内经素问》卷十，215页。

②《黄帝内经素问》卷一，23页。

③《黄帝内经素问》卷十二，235页。

在春三月及甲、乙日受邪气侵袭而发病。余仿此。五脏所主之时为五脏功能旺盛之时，为什么反而会受邪而生病呢？这可以从两个角度来理解。其一，五脏为人身之五行，人身之五行与天地之五行有同类相从的关系，天地四时五行之气分别与五脏相通（内入五脏），而四时之邪气则亦随五行之气而侵入人体相应的脏而致病（四时邪气亦为天地之气）。其二，五脏于其王时主司一身，其气亦布于一身，当其时邪气侵入人体时，邪气首先与人身王气（主时之脏气）相接触，该脏气受伤故先病。

《难经·五十六难》关于“五脏之积”的得病时间的认识与《内经》五脏以其王时受病的认识不同。它认为肝之积（名曰肥气）得于季夏，戊、己日；心之积（伏梁）得于秋，庚、辛日；脾之积（痞气）得于冬，壬、癸日；肺之积（息贲）得于春，甲、乙日；肾之积（奔豚）得于夏，丙、丁日。即五脏之积分别在脏所克之行的王时得病，如肝属木，木克土，土王于季夏及甲、乙日，肝之积即得于季夏及甲、乙日。为什么会这样呢？《难经》解释说：

肝之积……以季夏戊己日得之。何以言之？肺病传于肝，肝当传脾，脾季夏适王，王者不受邪，肝复欲还肺，肺不肯受，故留结为积，故知肥气以季夏戊己日得之。^①

其它四脏之积的得病方式或机制均同此例。由此可知，五脏之积的得病机制是：五脏之病以相克之序各传于下一脏，如果某脏受邪后又适逢其所克之脏当王之时，则其所克之脏因正王而不受邪，该脏又不能将病邪回传给其所不胜之

① 《难经集注》卷四，130—131页。

脏，因而病邪便留结在该脏而形成“积”病。所以，五脏之积是在五脏病传的过程中由于当王之脏不受邪而致邪气留结于上一脏而形成的继发性病变。《内经》所述五脏各以其主时受邪而病均为原发性病变，故其发病时间与五脏之积不同。

《脉经》中又有另一种关于五脏得病时间的理论。《脉经·平人得病所起》云：

假令肝病者……当以秋时发，得病以庚、辛日也……
…假令脾病，当以春时发，得病以甲、乙日也。假令心病……
…当以冬时发，得病以壬、癸日也。假令肺病……
…当以夏时发，得病以丙、丁日也。假令肾病……当以长夏时发，得病以戊、己日也。①

即五脏各在其所不胜之行（鬼贼）王时（季节、日期）发病、得病；或者说，五行各行当王之时，其所克之脏（即人身之五行）则受病。显然其原因是各脏在其所不胜之行王时，该脏之气受天地王气及人身王气之克而易于发病或得病。

此外，《诸病源候论·五脏六腑诸候·五脏横病候》所云：

夫五脏者，肝象木，心象火，脾象金，肺象金，肾象水。其气更休更王，互虚互实，自相乘克，内生于病。此为正经自病，非外邪伤之也。”②

这里虽然没有明言“正经自病”的时间，但由于五脏内生之病是因五脏之气“更休更王、互虚互实，自相乘克”所致，故其发病时间当如《脉经·平人得病所起》文所论，五脏各

①《脉经》卷一，第5页。

②《诸病源候论》卷十五，510页。

以其所不胜之行当王时受病。

以上《内经》、《难经》和《脉经》关于五脏发病时间规律的论述由于各自立论的角度不同而各不相同，但它们都应用了天人相应的思想和五行主时的理论，《难经》、《脉经》还应用了五行相克的理论。

(2)、五脏病间甚应时论

五脏病间甚应时论是关于五脏疾病缓解和加剧（含痊愈和死亡）的时间规律的理论。“间甚”一词出于《素问·脏气法时论》。“间”指病情的缓解、减轻、乃至与痊愈；“甚”指病情的加剧、恶化、乃至死亡。“应时”指病情的变化与时间的推移相应。五脏病间甚应时论的基本理论在《素问·脏气法时论篇》中有集中的论述，其文云：

五行者，金木水火土也，更贵更贱，以知死生，以决成败，而定五脏之气，间甚之时，死生之期也……病在肝，愈于夏；夏不愈，甚于秋；秋不死，持于冬，起于春，禁当风。肝病者，愈在丙丁；丙丁不愈，加于庚辛；庚辛不死，持于壬癸，起于甲乙。肝病者，平旦慧，下晡甚，夜半静……（以下心、脾、肺、肾各脏准此——引者注）。夫邪气之客于身也，以胜相加，至其所生而愈，至其所不胜而甚，至于所生而持，自得其位而起。^①

根据《素问·脏气法时论篇》的论述，五脏病间甚应时论的内容可归纳如下表（表2-3）

^① 《黄帝内经素问》卷七，142-146页。

表 2-3 五脏病间甚之时

	愈	甚 (加)	持 (静)	起 (慧)
肝	夏、丙丁、	秋、庚辛、 下晡	冬、壬癸、 夜半	春、甲乙、 平旦
心	长夏、戊己、	冬、壬癸、 夜半	春、甲乙、 平旦	夏、丙丁、 日中
脾	秋、庚辛、	春、甲乙、 日出	夏、丙丁、 下晡	长夏、戊己、 日
肺	冬、壬癸、	夏、丙丁、 日中	长夏、戊己、 夜半	秋、庚辛、 下晡
肾	春、甲乙、	长夏、戊己、 四季	秋、庚辛、 下晡	冬、壬癸、 夜半

五脏病间甚应时的理论在这里表述得非常明确。这一理论认为五脏病不仅随一年四时、或一句十日、或一日十二时的推移而发生愈、甚、持、起的变化，而且五脏病的这种应时之变化是由五脏的五行属性与四时（或日、或时辰）的五行属性间的生克关系，即人身之五行与天地之五行之间的生克关系所决定的；五脏病每至其子行王时（季节、或日、或时辰，下同）则愈，因子能助母，且子能制母之鬼贼，^①故其病可愈；每至其鬼贼王时则病甚，因本脏已病，复受王气之克伐，故病加剧；每至其母行王时则持，因母能生养其子，子得母之生养，可与病邪抗衡，故其病能稳定，每至其本行王时则起，因至本时则本脏气王，气王则能胜邪，故起。

《素问·刺热篇》所论五脏热病之甚、大汗和气逆死日

^①象数学五行论中称克我者为鬼贼，如木克土，木则为土之鬼贼。

是运用五脏病间甚应时论来具体分析五脏热病的间甚之日。其文云：

肝热病者……庚辛甚，甲乙大汗，气逆则庚辛死……
心热病者……壬癸甚，丙丁大汗，气逆则壬癸死……
脾热病者……甲乙甚，戊己大汗，气逆则甲乙死……肺
热病者，丙丁甚，庚辛大汗，气逆则丙丁死……甚热病
者，戊己甚，壬癸大汗，气逆则戊己死。①

即五脏热病每至其鬼贼之行王日则加剧，如果气逆，还会于此日死亡。肝为木，金克木，庚辛日金王，故肝病在庚辛日加剧或死亡，余仿此；五脏热病每至其本脏王日则大汗出，热病大汗为正气迫邪外出的表现，五脏至其王日则气旺盛，气盛故能胜邪而致大汗。

此外，《素问·平人氣象论》所云：

肝见庚辛死，心见壬癸死，脾见甲乙死，肺见丙丁死，肾见戊己死。②

这也是运用五脏病间甚应时论来预断五脏衰败情形相仿，一日十二时相当于十二月，《素问·脏气法时论》所载述的十二时依次为：平旦、日出、食时。禺中、日中、日、下晡、日入、黄昏、人定、夜半、鸡鸣，分别相当于以十二支纪时的寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥、子、丑。《素问·脏气法时论》中所说的肾病“四季甚”③，四季即指食时（辰）、日昃（未）、黄昏（戌）、鸡鸣（丑）四个时辰，此四时辰为土所寄王，土克水，故肾（水）病此

①《黄帝内经素问》卷九，186-189页。

②《黄帝内经素问》卷五，113页。

③《黄帝内经素问》卷七，145页。

时甚。一日之中，平旦、日出、食时拟于冬三月，禺中、日中、日昃、拟于夏三月，下晡、日入、黄昏拟于秋三月，人定、夜半、鸡鸣拟于春三月。《灵枢·顺气一日分为四时》所云：

以一日分为四时，朝则为春，日中为夏，日入为秋，夜半为冬。^①

即与此类似。不过，《灵枢》此篇是取相当于春分、秋分、夏至、冬至的一日之中的“四正”时辰来比拟四时。一日之中的五行递代休王与一年四时五行的递代休王相仿。《素问·脏气法时论》中所论之一日五脏主时及一日中五脏病慧、甚、持之时即是依此而立论。

五脏病间甚应时论也是基于天人相应的思想和五行生克、五行主时的象数学理论，并与五脏主时的时间生理理论相一致。从象数学与时间医学的关系的角度看，这种理论在《内经》中已臻完备，故后世多径沿袭之而鲜有增改。

3、气血阴阳消长论

时间医学的气血阴阳消长论是关于人身气血或阴阳随时间的推移而发生由衰少到壮盛或由壮盛到衰少的节律性变化的理论。古代医家对人体气血阴阳消长变化节律的认识基本上是根据天地阴阳消长变化的节律推论而来的。《内经》已具备了比较完备的气血阴阳消长论。

《素问·四时刺逆从论篇》根据天人相应的思想提出了一种关于一年五时人体气血盛衰及其所在组织层次的理论，

^①《灵枢经》卷七，71页。

其文云：

是故春，气在经脉；夏，气在孙络；长夏，气在肌肉；秋，气在皮肤；冬，气在骨髓中……春者，天气始开，地气始泄，冻解冰释，水行经通，故人气在脉。夏者，经满气溢，入孙络受血，皮肤充实。长夏者，经络皆盛，内溢肌中。秋者，天气始收，腠理闭塞，皮肤引急。冬者盖藏，血气在中，内著骨髓，通于五脏。^①

这是从一年中春、夏、长夏、秋、冬四时（夏与长夏实为一时）天地之气的生、长、盛、收、藏的规律来推论人体气血在相应季节中盛衰消长的状态：人身之气与天地之气一样在一年四时中发生着生、长、盛、收、藏的变化；具体地说，春季人体气血始生而流行于经脉；夏季气血继续生长而至充满经脉，并溢入孙络；长夏则长至经脉和络脉气血均充盛，并溢于肌肉；秋季气血开始收肃，腠理闭塞，皮肤引急；冬季气血衰减，深藏于骨髓及五脏；自春至长夏人气长，自秋至冬人气消；正如天地之气在消长过程中伴随着升降出入的运动一样，人体气血的消长也相应地伴随着由里出表及由表入里的浮沉运动。所谓人之气血一年四时分别在经脉、孙络、肌肉、皮肤、骨髓也就指人身气血在一年四时生、长、盛、收、藏各个阶段所涉及到的各个组织层次（深浅）。

《内经》的这种四时人气生、长、收、藏的理论在《灵枢·顺气一日分为四时》篇中表述得更为明确，其文云：

春生夏长，秋收冬藏，是气之常也，人亦应之。以一日分为四时，朝则为春，日中为夏，日入为秋，夜半

^①《黄帝内经素问》卷十八，353-354页。

为冬。朝则人气始生，病气衰，故旦慧；日中人气长，长则胜邪，故安；夕则人气始衰，邪气始生，故加；夜半人气入藏，邪气独居于身，故甚。^①

这段文字是将一日拟于一年，以一年四时人气与天地之气相应的生、长、收、藏规律来推论一日之中四个阶段人气的变化规律，即：春（一年之中）、朝（一日之中，下同），人气始生；夏、日中，人气长；秋、日入，人气收；冬，夜半，人气藏。因此，这段文字实际上同时表述了一年四时及一日四个阶段人身之气生、长、收、藏的变化规律的理论。

关于一日之中人身之气的盛衰变化，《素问·生气通天论》中有类似的论述，其文曰：

故阳气者，一日而主外，平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门乃闭。^②

这里，“人气”也就是人身之阳气，由这段文字可知《灵枢·顺气一日分为四时》中所说的“人气”也是指人身之阳气，实即卫气（卫气日行于阳二十五度，夜行于脏二十五度）。并且，春生、夏长、秋收、冬藏的四时天地之气也当为阳气（或生气），因为只有阳气的四时变化才遵循春生、夏长、秋收、冬藏的规律，阴气的四时变化恰与阳气相反。

四时（及一日中四个阶段）人体气血生、长、收、藏影响着疾病的发生与变化，对此，《素问·四时递从论》及《灵枢·顺气一日分为四时》均有所论述。《素问·四时刺逆从论》在论述四时气血盛衰消长及其所在组织层次后紧接着便说：

①《灵枢经》卷七，71页。

②《黄帝内经素问》卷一，19页。

是故邪气者，常随四时之气血而入客也，至其变化不可为度，然必从其经气。^①

意指邪气常是伴随四时人身气血而侵入到人体的相应部位（组织层次），即：春，邪气亦在经脉；夏，邪气亦在孙络；长夏，邪气亦至肌肉；秋，邪气亦在皮肤；冬，邪气亦入骨髓。这一认识属于时间发病学理论的范围。

《灵枢·顺气一日分为四时》篇关于一日之中人气生、长、收、藏变化规律的论述本为解释“夫百病者，多以旦慧、昼安、夕加、夜甚”的病变规律而发，因此该段文字本身同时即俱有时间生理和时间病理学理论的双重属性。

上述两种时间病理学理论均是基于一定的天人相应的时间生理学理论（即人身气血四时生、长、收、藏的变化规律的理论。）。《内经》中直接根据阴阳消长、天人相应的思想来论述时间发病理论的篇章当首先《素问·脉解篇》，该篇根据天地万物阴阳之气消长变化的规律对一年中各个阶段人体多种病证的发生机制作了具体的理论阐述。该篇将一年分为三阴三阳，即：正月（寅）为太阳，三月（辰）为厥阴，五月（午）为阳明，七月（申）为少阴，九月（戌）为少阳，十一月（子）为太阴。从三阴三阳的字面意义及其排列顺序看，似乎自正月至十一月的阴阳变化情况是阳消阴长，但实际上三阴三阳的名称并不代表其时（月份）阴阳盛衰的情况；从《脉解篇》的行文来看，它恰是认为由子至午，阳长阴消；由午至子，阴长阳消；并且阴阳长则升，消则降；与象数学中的阴阳消长论正相符合。在《脉解篇》看来，各月份阴阳消长而导致的阴阳盛衰，或阴阳消长升降太过或不

^①《黄帝内经素问》卷十八，354页。

及等均造成疾病的发生；而三阴三阳则为病证发生的脏腑或经脉，如正月（寅）为太阳，那么正月人身阴阳所致病证发生于足太阳膀胱经；七月（申）为少阴，则七月人身阴阳病证发生于足少阴肾经；余仿此。今摘录数段《脉解篇》之文，以反映其对各月病证发生机制的认识：

正月太阳寅，寅太阳也，正月阳气出在上而阴气盛，阳未得自次也，故肿腰椎痛也……所谓强上引背者，阳气大上而争，故强上也。所为耳鸣者，阳气万物盛上而跃，故耳鸣也。所谓甚则狂颠疾者，阳尽在上而阴气从下，下虚上实，故狂颠疾也……

阳明者午也，五月盛阳之阴也，阳盛而阴加之，故洒洒振寒也。所谓胫肿而股不收者，是五月盛阳之阴也，阳者衰于五月，而一阴气上，与阳争。故胫肿而股不收也……所谓甚则厥，恶人与火，闻木音则惕然而惊者，阳气与阴气相薄，水火相恶，故惕然而惊也。所谓欲独闭户牖而处者。阴阳相薄也，阳尽而阴盛故欲独闭户牖而居……

太阴子也，十一月万物气皆藏于中，故曰病胀。所谓上走心为噫者，阴盛而上走与阳明，阳明络属心，故曰上走心为噫也。所谓食则呕者，物盛满而上溢，故呕。①

正月阳长阴消，阳气上升始出于地面，但地面之上的阴寒之气尚盛，地上之阴寒过盛，则阳气不能到其当至之位，在人身则相应地表现为腰椎肿痛。如果阳气上升太过而与阴气争，在人身则导致颈项强直之症。如果阳气大盛于上则可

①《黄帝内经素问》卷十三，268-271页。

进一步导致耳鸣，甚或颠狂。五月为阳极盛而转衰，阴气始生，阴与阳争，在人身易导致振寒、胫肿股不收、易惊等症。如果阳消阴长太过致阳衰阴盛，还会导致“欲独闭户牖而处”的阴证。十一月为阴极盛而阳气固藏之月，由于阳气内藏，在人身可导致病胀、呕吐等症。同时，太阴之阴气盛而侵及阳明（胃经）并进而侵及心（阳明络属心），则导致噫气之症。文中阐释诸症产生的机制是直接由各月天地万物阴阳之气的消长的升降情况而立论，尽管它没有明文言及“天人相应”，但《脉解篇》显然认为人身阴阳之气的消长升降（或出入）是与天地万物阴阳之气的运动变化相应或相一致的。

唐·孙思邈《千金要方·养性》篇也据天地阴阳之气的消长升降规律对一年中人身阴阳之气的消长升降规律进行了推论。其文云：

凡气冬至起与涌泉，十一月至膝，十二月至股，正月致腰，名三阳成；二月至臍，三月至顶，纯阳用事。阴亦仿此。故四月十月不得入房，避阴阳纯用事之月。^①

按象数学的阴阳消长论，天地阴阳之气的消长是冬至阳气始动于黄泉（地下），正月始出地面，四月为纯阳，五月（夏至）阳极而阴始生（于地下），七月阴气始出地面，十月为纯阴；冬至至夏至，阳长阴消，阳升阴降；夏至至冬至，阳消阴长，阳降阴升。《千金要方》对人体阴阳消长升降的认识完全是依据象数学中的十二月阴阳消长理论。从上段引文来看，孙氏是以人之腰部相当地面，腰以下相当于地下，

① 《备急千金要方》卷二十七，480页。

脚底（涌泉穴部）相当于黄泉，腰以上相当于地上；故当地阴阳之气自黄泉上升、出地、至于高空时，人体阴阳之气也同时相应地自涌泉上升，经膝、股、过腰，以至于上达膊、项、顶。又，孙氏文中以正月为“三阳成”，四月为“纯阳”，十月为“纯阴”，可知其十二月人体阴阳消长论受过了易学象数论中“十二月辟卦”的影响。

《素问·脉解篇》与《千金要方·养性》篇关于一年中人体阴阳消长变化规律的理论都是基于相同的思想；天人相应（或天人合一），和相同的象数学理论：阴阳消长论；并且都认为人体阴阳的消长变化与天地阴阳的消长变化规律是同步一致的。但二者的具体理论又有所不同，其关键的分歧在于：前者将人体阴阳消长各个阶段上阴阳之气所在的位置与脏腑经脉相联系；后者则不考虑阴阳之气与脏腑经脉的关系，而将人体躯干之上下拟于地面之上下，将人体阴阳消长各个阶段上阴阳之气所到达的位置与躯体的上下部位联系起来。

《内经》不仅重视一年（太阳年）及一日（拟于一年）中人体气血阴阳的盛衰消长变化规律，而且也重视一月（朔望月）中人体气血的盛衰消长变化规律，并提出了相应的理论。《素问·八正神明论》云：

月始生，则血气始精，卫气始行；月郭满，则气血实，肌肉坚；月郭空，则肌肉减，经络虚，卫气去，形独居。^①

意指人体气血的消长虚实与月廓的盈亏（明为盈，魄为亏）呈同步变化。人体气血的长与月廓之盈相应，人体气血

^①《黄帝内经素问》卷八，164页。

的消与月廓的亏相应；当月始生之时（新月），人体气血始生，当月体充盈之时（望），人体气血充实；当月始毁（月生魄为毁）之时，人体气血始消；当月体亏空之时（晦朔），人体气血亦亏虚。由于月相的变化是周期性的，因而人体气血的虚实消长也呈周期性，这种周期也就是朔望月。

《灵枢·岁露》篇进一步论述了人体气血虚实随朔望月而呈周期性变化的规律与发病的关系：

人与天地相参也，与日月相应也。故月满则海水西盛，人血气积，肌肉充，皮肤致，毛发坚，腠理郁，烟垢著。当是之时，虽遇贼风，其入浅不深。至其月廓空，则海水东盛，人气血虚，其卫气去，形独居，肌肉减，皮肤纵，腠理开，毛发残，腠理薄，烟垢落。当是之时，遇贼风则其入深，其病人也卒暴。^①

即月满之时，人体气血充实，体表固密，邪不易入或虽入亦浅；而当月空之时，则人体气血亏虚，肌表不固，若遇病邪则易深入，发病暴急。

这种人体气血虚实消长与月体盈亏相应的理论显然也是基于天人相应的思想。

要之，《内经》中关于人体气血阴阳消长的时间节律的学说包括有：人体气血随一年四时而呈生、长、（盛）、收、藏的变化规律的理论，人体阴阳随一年十二月而消长的理论，人体气血随月体盈亏而发生虚实消长的节律性变化的理论及人体之气随一日昼夜的四个阶段而呈生、长、收、藏的变化规律的理论及其相应的病理学理论。它们构成中国古代时间医学气血阴阳消长论的基本内容。这些理论都是依据天

①《灵枢经》卷十二，124页。

人相应的思想及一定的象数学理论。

三、时间脉法

时间脉法是中医脉学的基本组成部分。所谓时间脉法是指随一年四时的更替或节气、月份或一日中时辰的推移而分别以不同的标准来判断脉象正常与否的方法，其内容包括时间常脉^①及其形成机制、时间病脉及其病理学意义。时间脉法的理论在《内经》中已基本形成，到三国·王叔和《脉经》则发展得十分完善。在时间脉法理论的形成和发展过程中，象数学的天人相应论和变动论发挥了直接而重要的作用。时间脉法中的主要内容有四时脉法和六节脉法。

1、《内经》确立了四时脉法的基本理论

四时脉法的基本思想是认为随着四时或节气、月份的交替，人的脉象也发生相应的变化，因而不同的季节或月份便有不同的脉象。《内经》把脉象作为衡量人体机能状态的重要指征。同时又基于象数学的天人相应论和变动论认为人体生理功能随四时阴阳消长和五行递代而发生节律性变化，因而《内经》很自然地也就有关于脉象随四时而变化的理论《素问·平人气象论篇》云“脉有逆从四时”^②，脉从四时指四时脉象的变化与四时阴阳五行之象相符，脉逆四时指脉象的变化与四时阴阳五行之象不符。《内经》认为前者是正常

①常脉”，又称“平脉”，指正常的脉象。

②《黄帝内经素问》卷五，112页。

脉象而后者则是病脉。那么，四时常脉与病脉的具体形象及其产生的机制是怎样的呢？

(1)、四时常脉及其形成机制。

《素问·脉要精微论篇》云：

万物之外，六合之内，天地之变，阴阳之应，彼春之暖，为夏之暑；彼秋之忿，为冬之怒。四变之动，脉与之上下：以春应中规，夏应中矩，秋应中衡，冬应中权。是故冬至四十五日，阳气微上，阴气微下；夏至四十五日，阴气微上，阳气微下。阴阳有时，与脉为期，期而相失，知脉所分，分之有期，故知死时。^①

这是《素问》中关于四时常脉及其形成机制的一段纲领性文字。所谓“冬至四十五日，阳气微上，阴气微下；夏至四十五日，阴气微上，阳气微下”，“彼春之暖，为夏之暑；彼秋之忿，为冬之怒”，显然属象数学造化论中的阴阳消长论；而“四变之动，脉与之上下”，“阴阳有时，与脉为期”即指脉象与四时阴阳之变化而发生相应的变化，这是天人相应论在脉学中的应用；所谓“春应中规，夏应中矩，秋应中衡，冬应中权”是对四时脉象的象征性描述。权、衡、规、矩本为器物，象数学曾借之以象征四时阴阳对万物的作用特点及四时施政的特点（在象数学中，四时施政乃取法于四时阴阳或物候特点）。例如，《淮南子·时则训》云：

阴阳大制有六度：天为绳，地为准，春为规，夏为衡，秋为矩，冬为权。……规者所以圆万物也，衡者所以平万物也，矩者所以方万物也，权者所以权万物也……

①《黄帝内经素问》卷五，第10页。

…春治以规，秋治以矩，冬治以权，夏治以衡。^①

在《汉书·魏相丙吉传》中也有类似的依权衡规矩治四时之政的文字（魏相语）。尽管《素问》与《淮南子》对夏、秋与衡、矩的关系排列不同，但还是可以看出《素问》借权衡规矩来象征四时脉象，与象数学借之以象征四时对万物的作用或施政特征是有关系的，《素问》不过根据四时脉象的实际情况将衡、矩与夏、秋的关系作了调整而已。《脉要精微论》中的这一段文字正是基于象数学的阴阳消长论和天人相对应四时常脉及其形成机制所作的论述。

“规”、“矩”、“衡”、“权”所象征的四时脉的具体形象如何？《素问·平人氣象论篇》作了描述：

春胃微弦曰平。……夏胃微钩曰平。……长夏胃微软弱曰平……秋胃微毛曰平……冬胃微石曰平。^②

“胃”指脉象有胃气，即从容和缓之象，四时平脉须有胃气，而标志四时脉象的不同之处在于春脉略带弦象，夏脉略带钩象，长夏脉略带软弱之象，秋脉略带毛象，冬脉略带石象。而弦、钩、软弱、毛、石分别为肝、心、脾、肺、肾五脏之脉象，《素问·宣明五气篇》云：

五脏应象：肝脉弦，心脉钩，脾脉代，肺脉毛，肾脉石，是谓五脏之脉。^③

也就是说，春、夏、长夏、秋、冬的脉象分别就是肝、心、脾、肺、肾五脏脉的表现，因而，四时（加长夏为五季）脉象是由于五脏旺于五季而造成的。《素问·玉机真脏

①《淮南子》卷五，1230页。

②《黄帝内经素问》卷五，110页。

③脾脉代：王冰注云“软而弱也。《黄帝内经素问》卷七，154页。

论篇》云：

春脉者，肝也，东方木也。万物之所以始生也，故其气来软弱轻虚而滑，端直以长，故曰弦……夏脉者，心也，南方火也，万物之所以盛长也，故其气来盛去衰，故曰钩……秋脉者，肺也，西方金也，万物之所以收成也，故其气来，轻虚以浮，来急去散，故曰浮……冬脉者，肾也，北方水也，万物之所以合藏也，故其气来沉以搏，故曰营。^①

这是用四时、五方、五行及其物候与五脏之间的同类相应关系的理论来解释四时脉象产生的机制。

此处释四时脉象以五行，而前文则用阴阳。《内经》并不是阴阳与五行割裂开，而是联系起来，正如《素问·脉要精微论》所云：

微妙在脉，不可不察，察之有纪，从阴阳始，始之有经，从五行生，生之有度，四时为宜。^②

以四时的阴阳消长和五行递代及其与人体阴阳和五脏之间的天人相应的关系的理论来阐明四时脉象的产生机制构成了《内经》四时脉法的基本理论。

(2)、四时病脉及其病理学意义

不同于四时常脉的脉象就是四时病脉，也就是“脉逆四时”，和“脉反四时”。《内经》认为，脉象与四时不相应是人体发生病态的表现，《素问·玉机真脏论篇》云：“春脉如弦，……反此者病”（其它诸时之脉仿此）。《素问》所论述

①《黄帝内经素问》卷六，118~120页。

②《黄帝内经素问》卷五，101页。

的四时病脉包括四时脉太过、不及和各时之脉反见它时（它脏）之脉象两类，前者如《素问·玉机真藏论篇》所云：

春脉如弦……其气来实而强，此谓太过，病在外，其气来不实而微，此谓不及，病在中……太过则令人善忘。忽忽眩暈而巅疾，其不及则令人胸痛引背，下则两胁满。^①

春脉太过表明病在外，据其症状分析为肝受外邪而气盛；春脉不及表明病在内，据其症状分析为肝气不足而肺来乘，其它诸时太过不及脉仿此例。这也就是四时太过和不及脉的病理学意义。

关于四时之脉有非其时之脉象，《素问·平人氣象论篇》云：

春胃微弦曰平，弦多胃少曰肝病，但弦无胃曰死，胃而有毛曰秋病，毛甚曰今病。^②

所谓“弦多胃少”，即太过之春脉，“但弦无胃气”属肝之真脏脉。“胃而有毛”指春时之脉有秋时之脉象，表明有“秋病”，即肺金有病。“毛甚”指春时反得秋时之盛脉，表明肺金之邪气亢盛，肝木受其邪而病。其它诸时之非时之脉象均仿此例。由此可知《内经》中的非时之脉即是指某时反见其所不胜之时的脉象。这是非时之脉的病理学意义。

《内经》不仅从四时之病脉来辨识其病机，而且还从四时之脉的逆从来判断病情的轻重及其预后，如《素问·平人氣象篇》云：

脉从阴阳，病易已；脉逆阴阳，病难已；脉得四时

①《黄帝内经素问》卷六，118页。

②《黄帝内经素问》卷五，110页。

之顺，曰无他病；脉反四时及不间脏，曰难已……脉有逆从四时，未有脏形，春夏而脉瘦，秋冬而脉浮大，命曰逆四时也。^①

即，脉象与四时阴阳相应从则病易愈；反之，如果脉象与四时阴阳相逆，则病难愈。显然，《内经》是基于天人相应的思想把脉应四时看作是人体机能的自然状态，即正常状态，而把脉逆四时看作是人体机能的这种自然状态的严重紊乱或破坏，因为认为前者预后好而后者预后不良。

《内经》对四时脉法的上述论述构成了它的四时脉法的基本思想，并为后世四时脉法理论奠定了基础。

2、《难经》至《脉经》发展了时间脉法

《内经》所确立的四时脉法理论对后世脉学产生了深刻影响，其后问世的《难经》、《四时经》、《扁鹊阴阳脉法》、《伤寒杂病论》、《脉经》等书不仅都接受了《内经》的四时脉法学说，而且还对它有多发挥、发展，使之逐渐完善。特别是王叔和的《脉经》系统地总结了《内经》以来的脉学成就，收录了《四时经》、《扁鹊阴阳脉法》，张仲景，华佗等人的脉论，并在前人的基础上有所发挥，使得《内经》至三国时的时脉法学说得到全面的总结和提高，大体来说，《难经》至《脉经》诸书从两个方面发展了《内经》的四时脉法学说。

其一，从四时五行与五脏之间的同类相应的关系角度深

^①《黄帝内经素问》卷五，112页。

化和发展了四时脉法理论。如《内经》所论述的非时之脉只涉及各时所见之其所不胜之时的脉象，而《脉经》所引张仲景脉论则进一步论述了其它各种非时脉象及其病理学意义，以春脉为例，彼云：

春，肝木王，其脉弦细而长，名曰平脉也。反得浮涩而短者，是肺之乘金，金之刻木，为贼邪，大逆，十死不治。反得洪大而散者，是心之乘肝，子之扶母，为实邪，虽病自愈。反得沉濡而滑者，是肾之乘肝，母之归子，为虚邪，虽病易治。反得大而缓者，是脾之乘肝，土之凌木，为微邪，虽病即差。^①

此处不仅叙述了春时平脉及其反脉（即其所不胜之脏脉象）之象，而且还论述了其它三种病脉的形象，并以五行生克原理分析了各种病脉的产生机制及其预后情况。其它四时（含季夏）平病脉论均仿此。依五行将一年分为五季，每季除常脉外，其病脉有四种可能（五行每一行与另四行的生克关系有四种）：即得克我之脏的脉象（反脉）、我克之脏的脉象、我生之脏的脉象、生我之脏的脉象。其中，以得克我之脏的脉象（如春得肺脉（毛），金克木）危害甚，预后不良，而其它三种病脉危害轻，预后佳。《伤寒论·平脉法》所云：

二月得毛脉，何以处言至秋当死。师曰：二月之时，脉当濡弱，反得毛脉者，故知至秋死。二月肝用事，肝脉属木，应濡弱，反得毛浮者，是肺脉也。肺属金，金来克木，故知至秋死。他皆仿此。^②

①《脉经》卷三，14页。

②《注解伤寒论》卷二，24页。

这段话也是以春得秋脉为例，对四时得其所不胜（即克我）之脏脉象预后不良之理所作的具体说明。

《脉经》所引（或为王叔和自撰）另一段论四时反脉之文则把各种非时之脉象均作为“反脉”，且其预后判断不同于《伤寒论·平脉法》。彼云：

春三月木王，肝脉治当先至，心脉次之，肺脉次之，肾脉次之。此为四时王相顺脉也。到六月土王，脾脉当先至而反不至，反得肾脉，此为肾为反脾也。七十日死。何谓肾反脾？夏火王，心脉当先至，肺脉次之。而反得肾脉，是谓肾反脾，期五月六月，忌丙丁。脾反肝，三十日死。何为脾反肝？春肝脉当先至而反不至，脾脉先至，是谓脾反肝。期正月二月，忌甲乙。肾反肝，三岁死，何谓肾反肝？春肝脉当先至而反不至，肾脉先至，是谓肾反肝也。期七月八月，忌庚辛。肾反心，二月死，何谓肾反心，夏心脉当先至而反不至，肾脉先至，是谓肾反心也，期六月，忌戊己。^①

此段文字为孙思邈《千金要方》全文引述，孙氏注云：“此中不论肺金之气，疏略未谕，指南又推五行，亦颇颠倒。待求别录上。”^②此文不知王叔和取于何处，其中有缺佚错乱是肯定的，但从这段残缺不全的文字中至少还可以看出王氏（或王氏以前某人）将各种与时不符的“反脉”均归为死症，只不过死期有长短之分，文中还指出了各种反脉所预示的病死月份和日子，其理似乎与五行相克有关，但颇难通解，当另为一说，而王氏别有所本。

①《脉经》卷四，25页。

②《备急千金要方》卷二十八，503页。

四时脉法的学说，到王叔和的《脉经》已基本完善。唐代孙思邈的《千金要方》和《千金翼方》及敦煌卷子医书，其关于四时脉法的论述或者直接引述《脉经》之文，或者遵用《脉经》之理，大体不出《脉经》所录及所撰四时脉法诸文的范围。

其二，从阴阳消长的角度提出了六节脉法了理论。《内经》尽管也从一年中阴阳消长的角度来论述脉象随时间变化的特点，但它基本上是从春、夏、秋、冬四时（或加季夏）来考察脉象随季节变化的规律。而《难经》、《扁鹊阴阳脉法》等则将《内经》中的三阴三阳脉分配于一年中的六个阶段，每一脉主时（称“王”）60日，并以一年中阴阳消长的过程来阐释三阴三阳脉的脉象及其形成机制，由此而形成了一种与以五行配五脏为基础的四时脉法学说不同的学说，今称之为“六节脉法”。此说最先见于《难经·七难》：

经言少阳之至，乍小乍大，乍短乍长；阳明之至，浮大而短；太阳之至，洪大而长；太阴之至，紧大而长；少阴之至，紧细而微；厥阴之至，沉短而敦。此六者是平脉邪？将病脉邪？然，皆王脉也。其气以何月各王几日？然，冬至之后得甲子，少阳王；复得甲子；阳明王；复得甲子，太阳王；复得甲子，太阴王；复得甲子，少阴王；复得甲子，厥阴王。王各六十日，六六三百六十日，以成一岁，此三阴三阳之王时日大要也。^①

《素问》原文在描述三阴三阳脉时并未指明它们为何时之脉，而将《素问》中的三阴三阳脉象按少阳、阳明、太阳、太阴、少阴、厥阴之序依次作为冬至之后一岁中六个甲

^①《难经集注》卷一，24-25页。

子六十日的主时之脉（王脉）实际上是《难经》的独创，因而这段文字可以说是《难经》所创立的六节脉法理论。它以冬至作为阳脉的起点，以得甲子为三阴三阳脉主时的标志，这显然是受象数学甲子历的影响。

三国时吴太医令吕广注《难经》此难时，以其体的月份来代替日甲子周期。吕氏云：

少阳王正月二月，其气尚微少，故其脉来进退无常；阳明王三月四月，其气始萌未盛，故其脉来浮大而短也；太阳王五月六月，其气太盛，故其脉来洪大而长；太阴王七月八月，乘夏余阳，阴气未盛，故其脉来紧大而长；少阴王九月十月，阳气衰而阴气盛，故其脉来紧细而微也；厥阴王十一月十二月，阴气盛极，故言厥阴，其脉沉短以敦，敦者，沉重也。^①

吕氏在这里以十二月阴阳盛衰消长的象数理论解释了三阴三阳六节脉象形成的原理。但吕氏并不象《难经》那样以冬至之后的六个甲子日作为三阴三阳脉主时的起点，而是径以三阳三阴固定地配属于一年中的十二个月，每一脉主两月，正月为阳脉的起点，由于各年中各历月的日期与干支并无固定的对应关系，冬至后的第一个甲子日可能在十一月，也可能在十二月，还可能在正月，因此，吕氏注文中三阴三阳脉主十二个月与《难经》本文中三阴三阳脉分主六个甲在周期只是日数基本相同而各脉主时的终始日期（所在月份）并不同，所以，吕氏的这段注文应当看作是与《难经》不同的关于“六节脉法”理论的又一家之说。

《扁鹊阴阳脉法》亦主六节脉法。彼云：

①《难经集注》卷一，24-25页。

少阳之脉，乍小乍大，乍长乍短，动摇六分。王十一月甲子夜半。正月二月甲子王。太阳之脉，洪大以长，其浮于筋长，动摇九分，三月四月甲子王。阳明之脉，浮大以短，动摇三分，大前小后，状如科斗，其至跳，五月六月甲子王。少阴之脉紧细，动摇六分，王五月甲子日中，七月八月甲子王。太阴之脉，紧细以长，乘于筋长，动摇九分，九月十月甲子王。厥阴之脉，沉短以紧，动摇三分。十一月十二月甲子王。^①

此处对三阴三阳脉象的描述基本与《素问》、《难经》相同，但三阴三阳主时的顺序却不同于《难经》，也不同于吕广之说。对于三阴三阳脉主时的起点则兼有《难经》与吕氏二说之特点，而又不完全相同。此处以十一月（冬至所在）甲子夜半和五月（夏至所在）甲子日中分别为阳脉和阴脉主时的起点，显然是依据象数之学阴阳消长论中“阳起于子，阴起于午”的定律，关于三阴三阳主月，既依月份，又重甲子，也是受象数之学甲子历的影响，而且由于各月份历日与日干支并无固定对应关系，甲子日并不都在月初（实际上与正、三、五、九、十一月一日相重的情况很少），因而《扁鹊阴阳脉法》的三阴三阳于十二月甲子之说与吕广的三阴三阳王于十二月之说实际也不同。所以，尽管《难经》、吕广、《扁鹊阴阳脉法》均主六节脉法，但实际上三家之时说互不相同，这表明在汉至三国时，对于三阴三阳脉主时并无统一的认识；而且三阴三阳脉主时起于冬至与起于正月本属两种互不相同的观点，而《扁鹊阴阳脉法》却将它们置于一处而不论其孰是孰非，说明在当时已有此二说并存，是非

①《脉经》卷五，31页。

莫辨。此外，《扁鹊阴阳脉法》还对一日之中的三阴三阳脉主时作了划分。彼云：

脉平旦曰太阳，日中见阳明，晡时曰少阳，黄昏曰少阴，夜半曰太阴，鸡鸣曰厥阴。^①

此处三阴三阳的顺序又不同于上文诸家之说。在象数之学中，一年之中的阴阳消长与一日之中的阴阳消长是相似的，因而，此处的三阴三阳脉主日也可以看作是三阴三阳主时的又一种观点。要之，三阴三阳三顺序及其所主之时，在《内经》中即无定说，后世因之也众说纷云，莫衷一是。其中唯一相同的是各家之说均以三阳在前，三阴在后，三阳在阳时，三阴在阴时，而且厥阴必在最后。故各家对一年的阴阳两分法是持相同认识的。

六节脉法学说是对四时脉法理论的补充和发展，其理论基础仍与《内经》有渊源关系。孙思邈《千金要方》和《千金翼方》未采此说。可能是因为《脉经》以前诸书对此无定说，孙氏不便取舍，或者是孙氏唯宗四时脉法而不取六节脉法。从对后世的影响来说，六节脉法实不及四时脉法。

①《脉经》卷五，31页。

四、时间养生与治则学说

时间养生和治则学说都属于应用性医学理论。中国古代时间医学的养生和治则理论包括正反两方面：应该怎样，即宜；不应该怎样，即忌。前者是为了有效地增进健康或治疗疾病，而后者则是为了避免因行为不当或治疗不当而造成危害。宜忌决定趋避；“趋”指选择、“避”指回避；宜忌是要求、规定，而趋避则是行为。选择适宜的摄生行为或治疗方法，避用禁忌的摄生行为或治疗方法是养生和治则的基本内容。养生和治疗在本质上属于行为的范畴，中国古代时间医学中的摄生行为和医疗行为从一开始就受中国古代象数学中“顺天因时”的行为准则的深刻影响。“顺天因时”不仅是象数学所规定的人们生产、生活和政治宗教等各种行为活动的准则，也是时间医学中养生和医疗行为的总则或通则。中国古代时间养生学和时间治则学中所规定的具体的养生方法和治疗原则具体地体现了“顺天因时”这一养生和治疗总则。在《内经》中已具备了时间养生和治则学的基本理论，其后又有所补充和发展。

1、时间养生学说

《内经》“顺天因时”的时间养生思想已相当明确。如《素问·生气通天论》云：

苍天之气，清净则志意治，顺之则阳气固，虽有贼

邪，弗能害也，此因时之序。^①

意指顺天之气，因时之序可以强身防病。

《素问·宝命全形论》云：

人能应四时者，天地为之父母；知万物者，谓之天子……能经天地阴阳之化者，不失四时；知十二节之理者，圣智不能欺也。^②

意指顺应四时，则可得天地之助（“天地为之父母”）。这里已隐含有人与天同则相同益的思想。

然而，《内经》中对顺天因时的养生方法及其理论论述得最具体、最明确的篇章还要算《素问·四气调神大论》，该篇实际上是关于四时养生的专篇。关于四时养生的原则，《四气调神大论》强调人的行为起居和情志活动应与四时天地万物的生、长、收、藏的规律相一致。其辞云：

春三月，此谓发陈，天地俱生，万物以荣。夜卧早起。广步于庭，被发缓形，以使志生，生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚，此春气之应，养生之道也。逆之则伤肝，夏为寒变，奉长者少。……冬三月，此谓闭藏，水冰地坼。无扰乎阳，早卧晚起，必待日光，使志若伏若匿，若有私意，若已有得，去寒就温，无泄皮肤，使气亟夺。此冬气之应，养藏之道也。逆之则伤肾，春为痿厥，奉生者少。^③

人的行为起居和神志之所以要顺应四时，是为了“养生”、“养长”、“养收”、“养藏”，即调护维养人身之气，使之与

①《黄帝内经素问》卷一，15页。

②《黄帝内经素问》卷八，159页。

③《黄帝内经素问》卷一，8-14页。

天地四时的生、长、收、藏节律一致。如果人们的行为起居和情志与四时相逆，则导致肝、心、肺、肾内伤，破坏人身阴阳之气的生、长、收、藏。其辞云：

逆春气，则少阳不生，肝气内变；逆夏气，则太阳不长，心气内洞；逆秋气则太阴不收，肺气焦满；逆冬气则少阴不藏，肾气独沉。^①

《四气调神大论》又从理论上对这种顺应四时而养生的思想进行了总结。彼云：

夫四时阴阳者，万物之根本也，所以圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，故与万物沉浮于生长之门。逆其根则伐其本，坏其真矣。故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也，逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。^②

四时万物的生、长、收、藏是由阴阳的消长所决定的，因而顺四时万物之生、长、收、藏亦即顺应四时阴阳。

从《四气调神大论》的论述中可以明显地看出，该篇所提出的四时养生的方法和理论是直接应用了（或依据于）象数学的物变论和同类相从论。首先，它将人置于万物之列，认为天地万物四时呈生、长、收、藏的变化特点以及以四时阴阳作为万物变化的根本，这都与象数学物变论的思想相一致。其次，它认为“从”四时阴阳，则“身无奇病”、“生气不竭”、“苛疾不起”、“生”、“治”等，即顺从四时阴阳则人体健而不病、长生久安；若“逆”四时阴阳则内伤五脏及人身阴阳之气、“灾害生”、“死”、“乱”；这与象数学同类相应论中的“同则

①《黄帝内经素问》卷一，8—14页。

②《黄帝内经素问》卷一，8—14页。

相益，异则相损”的思想显然相符。最后，它对人们四时摄生行为的要求与《管子·四时》、《月令》等对人们四时（或五节）行为的要求在性质上相同（类同），即人的行为（或政令）当与春生、夏长、秋收、冬藏的天地万物变化规律相应，它们均是基于“顺天因时”的准则。此外，《四气调神大论》将肝、心、肺、肾与春、夏、秋、冬相对应及认为阴阳之气亦春生、夏长、秋收、冬藏，这又接受了象数学天人合一的思想。与一般象数学理论不同的是，此篇以秋为太阴而以冬为少阴，象数学理论中一般是以秋为少阴、以冬为太阴，二者恰相反，这与《内经》中的阴阳划分法有关。要之，《四气调神大论》的养生方法及其理论是在综合应用了象数学物变论、同类相从论、天人观（天人合一论和顺天因时论）的基础上而提出的。

《素问·生气通天论》主张人在夜间不宜劳作，以护阳气之固藏，其文云：

故阳气者，一日而主外，平旦人气生，日中而阳气隆，日西而阳气已虚，气门乃闭。是故暮而收拒，无扰筋骨，无见雾露，反此三时，形乃困薄。^①

一日的夜间相当于一年的冬季，人之阳气内藏，此时人应内居室中，不妄作劳，不触雾露，避免扰动体内之阳气。这种养生思想与上文的四时养生思想实际上是一致的。

《内经》所确立的时间养生的方法和理论奠定了中医时间养生学的基础。

中国古代的时间养生学说在唐代孙思邈的《千金要方》中得到了很大的发展，孙思邈是中国医学史上最著名的养生

①《黄帝内经素问》卷一，19页。

学家。他在《千金要方》中列《养性》专篇对“道林”、“居处”、“按摩”、“调气”、“服食”、“杂忌”、“房中”等各种养生方法及其理论作了全面的论述。时间养生学说是孙思邈养生学说的重要组成部分。孙思邈的时间养生学说不仅全面继承了《内经》中的四时养生和暮护阳气的思想，而且还作了进一步的发挥、充实和发展。

孙氏强调，顺应时气是重要的养生之道。他说：

人能依时摄养，故得免其夭枉也。^①

能顺时气者，始尽养生之道。故善摄生者，无犯日月之忌，无失岁时之和。^②

孙氏“依时摄养”、“顺时气”而养生的方法主要包括两个方面，其一是依四时生、长、收、藏而调节人的起居和情志，对此，孙氏全面引用了《素问·四气调神大论》的内容。其二是护养人身之阳气，而护养人身阳气的方法首先是“暮常护气”。孙氏云：

顺知一日之忌，暮无饱食；一月之忌，晦无大醉；一岁之忌，暮无远行；终身之忌，暮无燃烛行房。暮常护气也。^③

暮则人身（阳）气内藏，此时若饱食、大醉、远行、燃烛行房，则扰动耗损内藏之阳气而害生，故当忌之，以护阳气。这是对《素问·生气通天论》“暮而收拒，无扰筋骨，无见雾露”的发挥。

一日之暮拟于一年之冬，冬时阳气内藏，亦当护之。孙

①《备急千金要方》卷二十七，477页。

②《备急千金要方》卷二十七，480页。

③《备急千金要方》卷二十七，480页。

思邈云：

冬时天地气闭、血气伏藏，人不可劳作出汗，发泄阳气，有损于人也。^①

护养阳气之法并不限于冬时和夜间避免劳作，还有其它方法。孙氏云：

每冬至日，于北壁下厚铺草而卧，云受元气。每八月一日已后，即微火暖足，勿令下无生意，常欲使气在下，勿欲泄于上。春冻未泮，衣欲下厚上薄。养阳收阴，继世长生；养阴收阳，祸则灭门。^②

冬至天地阳气始生于北方，人于北壁下厚铺草而卧，目的在于汲收天地元阳之气；而八月后微或暖足及春冻未解时衣着下厚上薄，目的在于固卫阳气，勿使之泄于上。孙思邈十分重视阳气在长生健身中的作用，认为“养阳收阴”，则可“继世长生”；如果“养阴收阳，祸则灭门。”孙氏的这一养生思想来源于象数学阴阳学说中阳主生、长，阴主杀、藏，贵阳抑阴的思想。养阳抑阴也是道教养生修炼的一个基本原则，究其源亦在于象数学的阴阳学说。同时，孙思邈关于日暮、冬时天地之气闭藏，人身之气伏藏，一年天地和人身阴阳消长的认识及其所提出的护养阳生的方法分别应用了象数学的阴阳消长论、天人合一论和顺天守时论。

孙思邈的时间养生法在服食、调气、房中等养生方法中亦有一定的内容，在服食方面，孙氏云：

凡人春服小续命汤五剂及诸补散各一剂；夏大热则服肾沥汤三剂；秋服黄耆等丸一两剂；冬服药酒两三

①《备急千金要方》卷二十七，480页。

②《备急千金要方》卷二十七，480页。

剂，立春日则止。此法终身常尔，则百病不生矣。^①

四时服食养生药剂有别，当与四时人体生理特点有关。

在调气（气功）方面，孙氏云：

凡调气之法，夜半后日中前，气生得调；日中后夜半前，气死不得调。^②

夜半相当于冬至，阴极阳生；日中相当于夏至，阳极阴生。一日之中，由夜半至日中，阳长阴消；由日中至夜半，阴长阳消。调气之法在于调养人身之阳气（即生气），故调气当在夜半后、日中前进行。孙氏在这里依据的也是阴阳消长和天人合一论。

在房中方面，孙氏基于消长论中四月为纯阳，十月为纯阴的理论，提出：

故四月十月不得入房，避阴阳纯用事之月也。^③

孙氏还提出：

交会者，当避丙丁日，及弦望晦朔，大风、大雨、大雾、大寒、大暑，雷电霹雳；天地晦冥，日月薄蚀，虹霓地动，若御女者则损人神不吉，损男百倍，令女得病。^④

这些时间为什么不可交合呢？《黄帝虾蟆经》云：

凡天阴雾，疾风暴雨、雷鸣地动、四时月节前后三日、晦朔、日月薄蚀无光明、日大寒大热……人气大乱，阴阳分争。如此之日，皆不可犯之。^⑤

①《备急千金要方》卷二十七，484页。

②《备急千金要方》卷二十七，483页。

③《备急千金要方》卷二十七，480页。

④《备急千金要方》卷二十七，490页。

⑤《黄帝虾蟆经》50页。

《黄帝虾蟆经》的这段文字讲的是针灸禁忌。这些时间“人气大乱、阴阳分争”，故针灸当避之。孙思邈提出不可在这些时间交合，亦当是基于这种认识。而认为人在这些时间“人气大乱，阴阳分争”则显示出于天人相应的思想。

要之，孙思邈的时间养生学说在养生方法上比《内经》丰富，而且孙氏突出强调了护养阳气在养生中的关键性作用；不过孙氏时间养生学说的思想基础仍然是象数学的阴阳消长论、天人合一论、顺天因时论，与《素问·四气调神大论》的思想基本相同。

2、时间治则学说

时间治则学说在《内经》中已达到基本成熟的阶段。《内经》将“顺天因时”作为治疗学的一个基本原则。如《素问·阴阳应象大论》云：

故治不法天之纪，不用地之理，则灾害至矣。^①

《灵枢·顺气一日分为四时》云：

顺天之时，而病可与期。顺者为工，逆者为粗。^②

《素问·脏气法时论》云：

合人形以法四时五行而治。^③

《灵枢·百病始生》云：

①《黄帝内经素问》卷二，46页。

②《灵枢经》卷七，71页。

③《黄帝内经素问》卷七，141页。

毋逆天时，是谓至治。^①

尽管顺天因时的治疗总则从理论上讲既适用于针灸疗法，也适用于药物疗法；不过在《内经》中，时间治则主要针对针刺疗法的。这里拟着重论述《内经》中的时间针刺治疗原则。

顺天因时的针刺治疗原则在《素问·八正神明论》中有十分明确的论述，其文云：

用针之服，必有法则焉，今何法则？……法天则地，合以天光……凡刺之法，必候日月星辰、四时八正之气，气定乃刺之……是以因天时而调血气也……星辰者，所以制日月之行也。八正者，所以候八风之虚邪以时至者也。四时者，所以分春夏秋冬夏之气所在，以时调之也。八正之虚邪而避之勿犯也……以日之寒温，月之虚盛，四时气之浮沉，参伍相合而调之。^②

“因天时而调血气”表明了针刺疗法的基本原则，而其具体内容是“以日之寒温，月之虚盛，四时气之浮沉，参伍相合而调之”；即根据气温的高低、月相的盈亏、四时阴阳的消长等天时情况综合判断人身气血的虚实浮沉而进行针刺。从这里可以看出，顺天因时的针刺治则是以天人合一（或天人相应）的时间生理学原理为理论基础的。针刺虽然是针对疾病的，但如果使用不当，则反而有可能损害人体的生理功能；同时，疾病的发生和变化往往也与生理有关，并且针刺疗病也往往要通过生理而发挥作用，因此，针刺必须顺应人体的生理规律。由于天人合一，因顺天时也就等于顺应了人

①《灵枢经》卷十，101页。

②《黄帝内经素问》卷八，164-166页。

体的生理活动规律。这就是针刺必须因顺天时的原因。

《内经》中“因天时而调血气”的时间针刺治疗原则主要有两个方面的内容：其一是根据月相的盈亏来决定补泻的宜忌或针刺 数的多少；其二是根据四时气之所在来决定针刺部位深浅之宜忌。

其一，关于月相与针刺宜忌。《素问·八正神明论》云：

月生无泻，月满无补，月郭空无治，是谓得时而调之……月生而泻，是谓脏虚；月满而补，血气扬溢，络有留血，命曰重实；月郭空而治，是谓乱经，阴阳相错，真邪不别，沉以留止，外虚内乱，淫邪乃起。^①

本篇第二章《气血阴阳消长论》中已述，人体气血的消长虚实与月相的盈亏呈同步变化。月生之时，人体气血处于初生而未盛的状态；此时针刺禁用泻法，若误用泻法则初生之气血易被折伤而致脏气虚损。月满之时，人体气血正盛而充实于经络肌表；此时针禁不宜用补法，体气本盛而复用补法，则导致气血过盛而扬溢，雍留于络脉。月郭空之时，人体气血内藏，经络肌表空虚；此时不宜施行针刺，若误行针刺，则可导致邪气内乱。反过来说，月生之时可用补法，月满之时可用泻法。

“月生无泻，月满无补，月廓空无治”无非是示人针刺当考虑人体气血随月相而消长虚实的规律，无犯实实虚虚之戒。如果遇有邪气侵袭而致病的患者当用泻法祛除其邪时，则不可能要等到月满时才用针刺泻法。对此，《素问·缪刺论》主张：

^①《黄帝内经素问》卷八，164—166页。

以月死生为疔数。用针者，随气盛衰，以为疔数，针过其日数则脱气，不及日数则气不泻……月生一日一疔，二日二疔，渐多之，十五日十五疔。十六日十四，渐少之。^①

这里，仍然是认为人体之气的盛衰消长与月日体的死生（阴影部分增长为“死”，明亮部分增长为“生”）相应，仍然是主张针刺当考虑人体之气的盛衰消长；不过，《缪刺论》并不认为月生之时就绝对不可用泻法。它认为每日都可用泻法，只不过是掌握泻的分寸：即要达到泻其邪气的效果，又不致于伤伐正气或超过人体正气的承受能力。月体的死生反映了人体气血的消长盛衰，针刺的疔数代表着泻力的大小。一日至十五日，月体日生，人气日长，由衰而盛，故针刺疔数日增一疔（疔数即针数）；十六日至三十日，月体日死，人气日消，由盛而衰，故针刺疔数日减一疔。这就是“以月死生为疔数”，实际上也就是“随气盛衰以为疔数”。当然，这种“以月死生为疔数”的针法只适用于泻法，补法则应反过来。

其二，关于四时气之所在与针刺宜忌。《灵枢·卫气行》云：

是故谨候气之所在而制之，是谓逢时，病在于三阳，必候其气在于阳而刺之；病在于三阴，必候其气在阴分而刺之。^②

针刺的疗效只有通过作用于人体之气才能产生；而人体之气是运行及浮沉不已的，不同的时候在人体的不同部位

①《黄帝内经素问》卷十八，348页。

②《灵枢经》卷十一，116页。

(或经脉，或组织层次)；因此，不同的时间，针刺的有效部位是不同的；或者，不同的部位，其有效的针刺时间是不同的。《灵枢·卫气行》是专论每日卫气运行规律的，它不能说明四时人气之所在，但它所提出的“谨候气之所在而刺之”的针刺原则却是适用于四时刺法的。《灵枢·四时气》明确提出：

四时之气，各有所在，灸刺之道，得气穴为定。^①

四时人体之气所到达或涉及的层次部位不一样，针刺的原则是“得气穴”，即针刺人体之气所到达的层次部位的穴位，因而四时针刺的层次也就不一样。四时针刺的部位如《灵枢·四时气》所云：

故春取经血脉分肉之间，甚者深刺之，间者浅刺之；夏取盛经孙络，取分(腠)间，绝皮肤；秋取经腧，邪在府，取之合；冬取井荣，必深以留之。^②

《灵枢·本输》亦云：

春取络脉诸荣大经分肉之间，甚者深取之，间者浅刺之；夏取诸腧孙络肌肉皮肤之上；秋取诸合，余如春法；冬取诸井诸腧之分，欲深而留之。此四时之序，气之所处，病之所舍，藏之所宜。^③

四时宜刺之层次部位即是人体正气所到达之层次部位，同时也就是邪气（或病气）所在之层次部位，因为“邪气者，常随四时之气血而入客也”^④，故四时气血所到之处也

①《灵枢经》卷四，44页。

②《灵枢经》卷四，44页。

③《灵枢经》卷一，第7页。

④《黄帝内经素问·四时刺逆从论》卷十八，354页。

就是邪气所入客之处。所以《本输》云四时针刺所取之层次部位即是“四时之序，气之所处，病之所舍。”

四时人体之气为什么所到达的部位不同？这本属时间生理学方面的问题。《素问·水热穴论》中的下一段文字可以说是对《灵枢·四时气》和《灵枢·本输》四时针刺层次部位的时间生理学依据的直接阐发。

春取络脉分肉何也？岐伯曰：春者木始治，肝气始生，肝气急，其风疾，经脉常深，其气少，不能深入，故取络脉分肉间。帝曰：夏取盛经分腠何也？岐伯曰：夏者火始治，心气始长，脉瘦气弱，阳气留溢，热熏分腠，内至于经，故取盛经分腠，绝肤而病去者，邪居浅也。所谓盛经者，阳脉也。帝曰：秋取经腧何也？岐伯曰：秋者金始治，肺将收杀，金将胜火，阳气在合，阴气初胜，湿气及体，阴气未盛，未能深入，故取俞以泻阴邪，取合以虚阳邪，阳气始衰，故取于合，帝曰：冬取井荥何也？岐伯曰：冬者水始治，肾方闭，阳气衰少，阴气坚盛，巨阳伏沉，阳脉乃去，故取井以下阴逆，取荥以实阳气。^①

简括地说，四时人体之气所到达的层次部位的不同是由于随着四时五行的递相主时，人体的五脏之气依次发挥生、长、收、藏的作用，而人体的阴阳之气也发生着消长盛衰的变化；在此过程中伴随着人体阴阳之气的出入浮沉，气长、气盛则出而外浮，气消、气衰则入而内沉。正是这种伴随人体阴阳消长盛衰而发生的出入浮沉的气机运动导致了四时人体之气所在之层次部位不同，进而由此也决定了四时病邪所

^①《黄帝内经素问》卷十六，329页。

客的层次部位的不同及针刺取穴的层次部位的不同。

针刺的层次部位与四时人体之气所在的层次部位相符，谓之针刺“顺”四时或“从”四时；相反，如果针刺的层次部位不到或超过人体之气所在的层次部位则为针刺“逆”四时。《内经》认为针刺如果逆四时则不但不能治病，反而会致病，扰乱人体的气血活动规律。《素问·四时刺逆从论》对针刺四时的危害性作了专门而具体的论述。《四时刺逆从论》认为“春气在经脉，夏气在孙络，长夏气在肌肉，秋气在皮肤，冬气在骨髓”；^①那么，四时针刺适宜的层次部位分别当是：春刺经脉，夏刺孙络，长夏刺肌肉，秋刺皮肤，冬刺筋骨；否则，便为针刺逆四时。针刺逆四时将会怎样呢？《四时刺逆从论》云：

逆四时而生乱气奈何？岐伯曰：春刺络脉，血气外溢，令人少气；春刺肌肉，血气环逆，令人上气；春刺筋骨，血气内著，令人腹胀……冬刺经脉，血气皆脱，令人目不明；冬刺络脉，内气外泄，留为大痹；冬刺肌肉，阳气竭绝，令人善忘。凡此四时刺者，大逆之病，不可不从也；反之，则生乱气相淫病焉。故刺不知四时之经，病之所生，以从为逆，正气内乱，与精相薄。^②

要之，逆四时而刺，则导致人体气血偏离其正常位置而发生紊乱进而变生各种病症。

《素问·四时刺逆从论》与《素问·水热穴论》对四时当刺之层次部位的认识有一定的差异，这种差异是由二者对人体四时之气所在层次部位的认识的差异所导致的。不过，

①《黄帝内经素问》卷十八，353-354页。

②《黄帝内经素问》卷十八，353-354页。

尽管二者关于人体四时之气所在的层次部位及四时当刺之层次部位的具体理论有一定的差异，但是二者的基本思想仍然是一致的，即：当依四时人气之所在而刺之；同时，二者对四时人气所在层次部位的时间生理学认识都是基于天人合一及四时生、长、收、藏，阴阳消长的象数学理论或思想。

此外，《灵枢·顺气一日分为四时》提出：“冬刺井”，“春刺荣”，“夏刺腧”、“长夏刺经”、“秋刺合”，与《灵枢·本输》所论四时刺法相近，不过它专门针对五俞穴。其思想依据当仍然是天人合一的时间生理学思想。

综合《内经》时间针刺原则的两个方面的内容可以看出，“顺天因时”或“因天时而调血气”是对时间针刺疗法的总的要求或基本准则；但是，怎样具体地“顺天因时”，即“顺天因时”针刺原则的具体内容却是取决于天人合一的生理规律，有什么样的天人合一的时间生理理论，便有什么样的具体的“顺天因时”的针刺原则。上述据月相盈亏而决定针刺补泻宜忌和据四时而决定针刺部位浅深宜忌的两种时间针刺原则便是分别基于人体气血消长盛衰与月相盈亏相应的时间生理理论及人体气血阴阳的消长盛衰、出入浮沉与四时天地阴阳之气的消长盛衰、升降出入相应的时间生理理论。当然，这两种时间生理理论又是基于象数学的物变论和天人合一论。

《难经》关于四时五俞穴的取穴原则与《内经》有所不同。《难经》主张：

春刺井，夏刺荣，季夏刺腧，秋刺经，冬刺合。^①

而《内经》则主张冬刺井、春刺荣……。《内经》与

①《难经集注》卷五，162页。

《难经》的这种四时取穴原则的不同也是由于二者关于五俞穴的时间生理的认识不同。《内经》认为井穴为肾所主，与冬时相应，而《难经》则认为井穴为肝所主，与春时相应。

《难经·七十四难》云：

春刺井者，邪在肝；夏刺荣者，邪在心；季夏刺俞者，邪在脾；秋刺经者，邪在肺；冬刺合者，邪在肾。^①

春气通于肝，肝主井；春病在肝，故可刺井穴而愈。余仿此。

《难经·六十三难》又云：

井者，东方春也。诸行喘息、潜飞蠕动，当生之物，莫不以春而生。故岁数始于春，日数始于甲，故以井为始也。^②

《难经·六十五难》又云：

然所出为井者，东方春也，万物之始生，故言所出为井也。所入为合，合者，北方冬也，阳气入藏，故言所入为合也。^③

即井、荣、俞、经、合、五俞穴分别与四时万物及阳气的春生、夏长、秋收、冬藏相应。五俞穴应四时（俞应长夏）不仅表现在生理上，也表现在病理上，因此四时针刺取穴亦当依春取至冬取合之序。宋人丁德用注《难经·六十五难》深合《难经》之旨，其云：

人之阳气，随四时而出入。故春气在井，夏在荣，

①《难经集注》卷五，162页。

②《难经集注》卷四，139页。

③《难经集注》卷五，141页。

秋在经，冬在合。其所取气穴，皆随四时而刺之也。^①

不仅四时所取五俞穴位《内经》与《难经》观点不同，而且各穴所刺深浅二者也看法各异。《内经》主张冬刺井穴，并要“深以留之”，即井穴要深刺久留。而《难经》则主张井穴当浅刺。《难经·七十难》云：

春夏刺浅，秋冬刺深者，何谓也？然春夏者，阳气在上，人气亦在上，故当浅取之；秋冬者，阳气在下，人气亦在下，故当深取之。^②

即春夏秋冬针刺之浅深亦是由天人相应的阳气升降浮沉所决定的。

不过，尽管《难经》关于四时五俞取穴顺序及针刺浅深的原则与《内经》不同，但其基本思想：即顺天因时而施治，却与《内经》同；而且《难经》对人体四时阳气浮沉及五俞穴与四时相应关系的认识与《内经》一样是基于天人合一和阴阳消长的象数学理论。

《内经》时间治则药物疗法方面的内容很少，而且《内经》在这方面有限的论述还是从五味的角度而论的。《素问·脏气法时论》云：

四时五脏，病随五味所宜也。^③

即：四时五脏之病，分别有所适宜的药食之味。具体地说就是：

肝色青，宜食甘，粳米牛肉枣葵皆甘。心色赤，宜食酸，小豆犬肉李韭皆酸。肺色白。宜食苦，麦羊肉杏

①《难经集注》卷五，141页。

②《难经集注》卷五，159页。

③《黄帝内经素问》卷七，148-149页。

藟皆苦。脾色黄，宜食咸，大豆豕肉栗藿皆咸。肾色黑，宜食辛，黄黍鸡肉桃葱皆辛。辛散，酸收、甘缓，苦坚，咸软。毒药攻邪，五谷为养，五果为助，五畜为益，五菜为充，气味合而服之，以补精益气。^①

看来，这里所说的五脏病所宜之谷肉果菜之味是为了调养五脏，即“补精益气”而不是指药物攻邪的。四时之病，如何利用药味攻邪呢？《素问·脉要精微论》云：

此四时之病，以其胜治之愈也。^②

所谓“四时之病以其胜治之”也就是春时肝病（木）以辛味药（金）治之，夏时心病（火）以咸味药（水）治之，长夏脾病（土）以酸味药（木）治之，秋时肺病（金）以苦味药（火）治之，冬时肾病（水）以甘味药（土）治之。

由于五脏发病有其季节性，而五脏病的攻邪和调养在药食之味上各有所宜，因而四时五脏病的药物治疗在其味上就有季节规定性。这是《内经》时间药食疗法的基本内容。

王叔和《脉经》所引《四时经》之文根据人体四时气血阴阳消长浮沉的生理特点对四时药物治法（主要指汗、下法）作了相应的规定。如该文云：

冬至之后得甲子，少阳起于夜半，肝家王。肝者东方木，万物始生，其气来软而弱，宽而虚，软即不可发汗，弱即不可下……心者南方火……心脉洪大而长。洪则卫气实，实则气无从出；大则荣气萌、萌洪相薄，可以发汗……阳气上出，汗见于头，五内枯干，胞中空虚，医反下之，此为重虚也……肾者北方水，百虫伏

①《黄帝内经素问》卷七，148—149页。

②《黄帝内经素问》卷五，106页。

蛰，阳气下陷，阴气上升……其脉为沉，沉为阴在里，不可发汗……阴气在表阳气在藏，慎不可下，下之者伤脾。①

简言之，春时人身之气初生未盛，故既不可用汗法，也不可泻法，以免折伤初生之气。夏时气盛实而外浮，故可发汗，但此时因气外浮，体内空虚，故不可用泻法。冬时阴盛于表，阳气藏于里，亦既不发汗，也不可泻下，以免扰动和伤伐内藏之阳气。《四时经》的这种四时汗下宜忌的理论是基于四时气血阴阳消长论这一时间生理理论之生，而后者则又是应用了象数学的物变论和天人合一论。

①《脉经》卷三，14-19页。[内]原作“月”，[干]原作“ ”，均据林亿注文该。

五、术数医疗趋避法

在中国古代时间治疗学，特别是针灸时间治疗学史上，有一类性质特殊的医疗趋避学说。由于它与中国古代术数中的“选择历法”关系密切，故此将它称之为“术数医疗趋避法”。具体地说，这类术数医疗趋避法包括人气人神所在刺灸避忌法、针灸服药合药从辰趋避法及妊娠产乳藏胞日方趋避法三个方面。术数医疗趋避法在中国古代时间治疗学史上一直占有一定的、甚至较重要的地位。上至《内经》，下抵晚清，既知现存的历代大多数较重要的针灸治疗学著作及含有针灸学内容的综合性医著都或多或少地收载有这方面的内容（参见后文《唐以后历代医著收载人神刺灸避忌法及针药从辰趋避法情况表》）。许多著名的医籍或医家，如《内经》、孙思邈、王国瑞、张介宾等都强调医家，特别是针灸医生必须掌握术数医疗趋避法，特别是其中的人神避忌法。妊娠产乳藏胞日方趋避法亦为历代不少妇科专著所收录。近现代以来，这类术数医疗趋避法被视为“封建迷信”，在中医临床中已摈弃不用，而医史学界对此也避而不论。然而，作为中医时间治疗学史上的一种客观存在的历史事实，医疗术数趋避法是研究中国古代时间医学史，特别是研究中国古代时间医学与象数学的关系史，乃至中国古代医学与文化的关系史所无法回避也不应该回避的问题。

1、人气人神所在刺灸禁忌法

所谓人气人神所在刺灸禁忌法是指在针刺（包括外科刺破痈疽）和火灸时根据当时（年、月或季节、日、时）患者人身之气或神所在的部位而避开或禁忌刺灸该部位。由于人身之气或神随着时间的推移而有规律地在人身移行，因而刺灸也就要随着时间的推移而有规律地避开一定的部位。在《内经》中首先明确地提到的是人气所在针刺禁忌法（简称“人气禁刺法”）。

(1)、《内经》中的人气禁刺法

《灵枢·阴阳系日月》篇提出针刺应避开四时十二月人气所在的足十二经。其文云：

足之十二经脉，以应十二月……寅者正月之生阳也，主左足之少阳；未者，六月，主右足之少阳；卯者，二月，主左足之太阳；午者，五月，主右足之太阳；辰者，三月，主左足之阳明；巳者，四月，主右足之阳明。此两阳合明于前，故曰阳明。申者，七月之生阴也，主右足之少阴；丑者，十二月，主左足之少阴；酉者，八月，主右足之太阴；子者十一月，主左足之太阴；戌者，九月，主右足之厥阴；亥者，十月，主左足之厥阴，此两阴交尽，故曰厥阴……正月、二月、三月，人气在左，无刺左足之阳；四月、五月、六月，人气在右，无刺右足之阳；七月、八月、九月，人气在右，无刺右足之阴；十月、十一月、十二月，人气在

左，无刺左足之阴。^①

这段文字的前一部分从生理的角度论述人身足十二经与四时十二月之间的阴阳相应关系，属于时间生理学的范畴。从文中“寅者，正月之生阳也”和“申者，七月之生阴也”之语看，它所表述的是四时十二月天地阴阳之气的消长运行与四时十二月人身阴阳之气的消长运行之间的对应一致的关系；而且人身阴阳之气的消长运行在其各个阶段（月份）分别居于或到达一定的足阴阳经脉，比如，正月人身的“生阳”（初生之阳气）在左足少阳胆经，余仿此。《阴阳系日月》篇的这一生理理论是受到了象数学造化论中的阴阳学说以及天人合一思想的影响。在象数学的阴阳学说看来，各月份（即阴阳消长或运行的各阶段）阴阳之气所在的方位是不同的，那么在人体则各月份的阴阳之气所在的经脉也就相应而异。

《阴阳系日月》篇上述引文的后一部分提出凡各月人体阴阳之分所在的足经不可针刺，比如，正月、二月、三月，人体阳气分别在右足少阳经、太阳经、阳明经，那么这三个月分别不可针刺这三条经脉所循行的部位或穴位。其它各月仿此。由于足十二经脉的分布范围遍及头、躯干和足（仅不及手），因而各月所禁刺的部位并不限于足，而是涉及该月人气所在之经的全部循行部位。《灵枢·阴阳系日月》篇在此表述了一个非常明确的针刺治疗学思想，即凡人气所在之处不可针刺。这种十二月分别在足十二经脉的“人气”显然不是营卫之气（按《灵枢》的理论，营卫之气一昼夜即运行五十周于周身，不存在一月只在一经的问题），也不是经脉之气血（按《内经》理论，经脉之气血运行昼夜循环），而是

^①《灵枢经》卷七，68页。

人身与天地相应的阴阳之气。这种阴阳之气，在天地支配四时十二月万物之生、长、收、藏，在人身则支配四时十二月人体的功能活动，所以，这种十二月分别在人身十二经的阴阳之气也可以说是四时十二月人身之阴阳五气。四时十二月禁刺之经脉可以下图表示（图 5-1）：

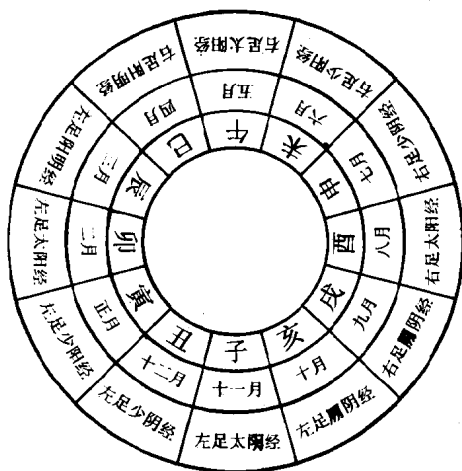


图 5—1 四时十二月人气所在经脉

如果说《灵枢·阴阳系日月》篇所提出的针刺禁忌法可称为“十二月人气所在禁刺法”的话，那么《灵枢·五禁》篇则提出了一种可称之为“十日人气所在禁刺法”的针刺禁法。该篇云：

甲乙日自乘，无刺头，无发滕于耳内；丙丁日自乘，无振埃于肩喉廉泉；戊己日自乘四季，无刺腹去爪泻水；庚辛日自乘，无刺关节于股膝；壬癸日自乘，无

刺足胫。是谓五禁。^①

所谓“自乘”指日干遇上与其五行属性相同的季节，如“甲乙日自乘”指甲乙日又逢春季，即春季之甲日、乙日，余仿此。“发滕”、“振埃”都是指刺法^②。《灵枢》此篇意指春季凡甲日、乙日不可针刺头部和听官穴；夏季凡丙、丁日不可刺肩喉廉泉部位的俞穴；四季（三、六、九、十二月）后十八日不可刺腹部和关节肢络穴位；秋季庚、辛日不可刺股膝关节部穴位；冬季壬癸日不可刺足胫部穴位。尽管此篇没有指明十干日为什么不可刺上述部位，但仍然可以看出它所告诫的是：针刺应当避开人身与天地相应之五行王气各日所在的部位。天地五行之气顺次王于春、夏、秋冬之甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十干日；人身五行之气依序王于头面、肩颈、腰腹、股膝、足胫；人身五行之气与天地五行之气相应，故随着季节及其十干日的推移天地五行之气递相休王，而人身五行之气应之而起各主其部位。这是《灵枢·五禁》篇四时十日针刺禁忌法的理论基础。

《内经》中的上述两种人气所在禁刺法（四时十二月人身阴阳五行之气所在禁刺法和四时十干日五行五气所在禁刺法）的理论基础都是天人相应的时间生理学理论（天人四时十二月阴阳相应和天人四时十干日五行相应的理论），而后者则又是基于象数学的天人合一论和阴阳五行学说。所以人气所在禁刺法本身也是属于“顺天因时”的时间治则学的理论

①《灵枢经》卷九，92页。

②《灵枢·刺节真邪》云：振埃者，刺外去阳病也；发滕者，刺腠输，去腑病也；去爪者，刺关节肢络也。……请言发滕耳……刺此者，必于日中，刺其听官。”（《灵枢经》卷十一，112页。）

范畴，只不过是它顺天因时的具体内容不是趋宜（选择适宜的治疗部位），而是避忌（回避不可施治的部位）。“毋逆天时，是谓至治”，此之谓也。

正如前文《时间治则学说》中所述具体的时间治疗原则要以一定的时间生理学理论为理论基础一样，人气所在针刺避忌法也基于一定的时间生理学理论，不仅《内经》中的人气禁刺法是这样，而且《内经》及《内经》以后的人神所在针灸避忌法都是如此。反过来说，人气人神所在刺灸避忌法所依据的基础理论都属于时间生理学范畴，特别是后文将要论述的逐年、逐日及逐时人神所在部位的理论也属于时间生理学理论。

在《灵枢·九针论》篇还有一种根据太一移宫而定的肿痛禁刺法。其文云：

请言身形之应九野也：左足应立春，其日戊寅、己丑；左胁应春分，其日乙卯；左手应立夏，其日戊辰、己巳；膺喉首头应夏至，其日丙午；右手应立秋，其日戊申、己未；右胁应秋分，其日辛酉；右足应立冬，其日戊戌、己亥；腰尻下窍应冬至，其日壬子；六腑膈下三焦应中州，其大禁，大禁太乙所在之日及诸戊己。凡此九者，善候八正所在之处，所主左右上下，身体有肿痛者，欲治之，无以其所值之日渍之，是谓天忌日也。^①

《灵枢·九针论》的内容是紧承其上一篇《九宫八风》而来。《九宫八风》篇所论为天上太一行九宫之法，而《九针论》篇所论为人之身形应九野，亦即人身之太一行九宫之

^①《灵枢经》卷十二，120页。

法。九宫在天为九野或九天，在地为九方或九州，在人则为九部。《九针论》明论人之“身形应九野”，表明它认为人之身形与天之九野相对应有九个部分构成。根据《灵枢·九针论》并结合《九宫八风》篇，人之“身形应九野”的关系可用下图来表示（图 5-2）。

从图中可以看出，《九针论》是根据九宫将人体分为九部，躯干对应四正之宫和中宫，四肢对应四维之宫，躯干和四肢九部与九宫按左东、右西、上南、下北、中中的关系一一对应，人体相当于天的缩影。显然，这种将身形分九部以应九野的方法是“天人合一”思想的典型表现。

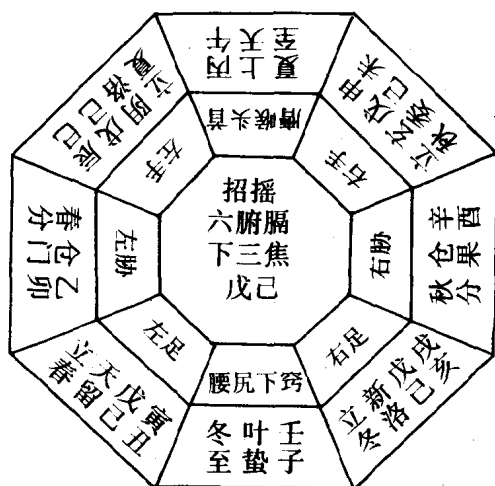


图 5—2 身形应九野

《九针论》篇论人身应九野的目的在于表述其人身九部

禁刺的思想，即：人体的各个部分如果有痈肿并需要刺破排脓血者，不可在该部所对应的日子刺痈排脓血；各个部位所对应（“所直”）的日子也就是“太一所在”之日和图中各宫所注“壬子”、“戊寅”、“己丑”等日。为什么各个部位的痈肿不可在相应的日子刺溃呢？尽管《九针论》没有明确说明，但《九针论》的上述一段文字显然隐含着这样一种思想：人身的九部与天之九野相应，天上的“太一”按八节顺移九宫（即九野），那么人身也有与天之“太一”相当的人神（或称“人身之太一”）按八节顺移九部，当天之太一行至某一宫时，人身之“太一”也行至相应的部位；太一为天之规神，不可触犯，人身之“太一”为人身贵神亦不可触犯，故当太一行至某宫时，其所对应的人体部位就不可针刺，即使有痈肿需治，也不能在该部位对应的太一到宫之日刺溃之。

此外，“人身应九野图”中用干支注出的日子也是人体各部禁刺日。以日支而论，子、午、卯、酉正当四正之宫，寅申、丑未、辰戌、己亥两两相对居四维之宫；以日干而论，壬、丙、乙、辛正当四正之宫，戊、己居四维之宫；显然日干支在各宫的分布是依干支的五行属性而定的，并且与汉以前用干支表示 24 方位的方法相同（参见拙作《中国象数学源流·造化论·时间和方位的划分和表示方法》）。所以，从五行而论，这些日子都是各节中的王日。如果从丛辰的角度看，这些日子都是各节所当月份的建日（即“月建”），月建为月中贵神，不可触犯，故人身相应部位在月建所在之日亦不可针刺。

总之，《灵枢·九针论》中的针刺禁忌法是基于天人相应的思想和太一行九宫的象数理论而提出的，《九针论》既称之为“天忌”，可知它属于《内经》“法天则地”的治则理论

范畴。九部禁刺法在《灵枢》中仅针对外科痈肿，但到宋金以后它又被应用到针灸学科中。

《内经》中的上述三种禁刺法是既知最早的人气和人神所在针刺避忌法。尽管《内经》中的同类内容不很多，但其思想却十分明确，即针刺（包括针刺取穴和刺溃痈肿）应当避忌人神所在的部位，而且针刺避忌部位及其时间的确定是依据天人相应的思想和有关象数学理论，属于《内经》“天人相应”和“顺天因时”的时间生理和治则理论范畴。《内经》为以后的人气人神针灸避忌法系统的产生开了先河。

(2)、《黄帝虾蟆经》中的人气人神所在刺灸避忌法系

统部 《黄帝虾蟆经》一般认为成书于汉代，是既知最早的一部关于丛辰和人气人神针灸服药宜忌法的专著，此书不仅详备地叙述了年、季、日、时各种人神人气灸刺避忌的具体内容，而且还提出了违反灸刺避忌法可能导致的危害。

年神避忌：年神是指随着人的年龄的改变而逐岁移换其所在部位的人身之神。年神避忌则是指根据人神逐年所在的部位而在针灸时避开该部位的针灸避忌法。《黄帝虾蟆经》中叙述的年神为九部年神，“九部”指“神宫部”（脐下四寸，相当于中极）、“大敦部”（颈喉结下天突穴）、“巨部”（肩隅上两骨陷中）、“颈部”（颌下喉结上廉泉穴）、“下承部”（唇下承浆穴）、“天部”（前额正中神庭穴）、“阙庭部”（大腿前侧伏兔穴）、“胫部”（膝下三里穴）、“地部”（足内侧太冲穴）。《黄帝虾蟆经》认为人神岁居一部，九年一循环，周而复始。人年一岁，神在神宫部，二岁在大敦部，三岁在巨部、四岁在颈部、五岁在下承部，六岁在天部，七岁在阙庭部，八岁在胫

部，九岁在地部，十岁复在神宫部，十一岁复在大敦部……《黄帝虾蟆经·年神舍九部法》云：

九部者，神所藏行，不可犯伤。一有神宫部……夫神上法天而下行无已，终而复始，故必慎之。神所在，不可灸刺。当其年神伤之致死也。”①

例如人年1、10、19、28、37、46、55、64、73、82、91、100岁，神在神宫部，故逢上述年龄的病人，则不可灸刺脐下四寸中极穴。余皆仿此。

四时五节王气避忌：《黄帝虾蟆经》认为，四时五节五行之气内藏于人之五脏，在各节七十二日不可灸刺该节气王主时的脏腑之经脉。以春、夏为例，《黄帝虾蟆经》云：

春甲子七十二日，青气内藏于肝，外连于筋，禁在目，春无灸刺足少阳、厥阴；夏丙子七十二日，赤气内藏于心，外连于血，禁在舌，夏无灸刺手太阳、少阴也。”②

此处依五行将一年分为五节，每节七十二日。这与《管子》、《春秋繁露》、《淮南子》等有关篇章将一年按五行递代主时分为五节的思想相似；不同的是此处是以春季为一年五节之始，而《管子》等是以冬至为一年五节之始（参见拙作《中国象数学源流·五行主时与休王》）。从五行及其与物候、气候的关系角度而论，以春为五节之始似乎更合理。这里的“青气”、“赤气”等实即木气、火气等五行之气，五行之气各至其节即为各节之王气。五行之气在人身为五脏之气。

①《黄帝虾蟆经》33页。[刺]，原作“判”；此书凡“刺”均误写为“判”，以下引文若有“判”字，径改为“刺”，不作标记。

②《黄帝虾蟆经》，44页。

五脏之气各至其节则为人身之五行王气。《黄帝虾蟆经》认为，五脏各至其节而得五行王气时，其经脉以及与其五行属性相同的阳经则不可灸刺。例如，春甲子七十二日肝木之气王，不可灸刺足厥阴（肝）经和足少阳（胆）经；夏丙子七十二日心火之气王，不可灸刺手少阴（心）经和手太阳（小肠）经。余皆仿此。也就是说，一年五节中，人身五行王气所在的脏腑经脉不可灸刺。这与《灵枢·阴阳系日月》篇四时十二月足十二经人气所在禁刺的思想一致。

四时五行死气避忌：《黄帝虾蟆经》不仅主张灸刺应避免四时王气所在之脏腑经脉，而且主张灸刺还应避开四时五行死气所在的五脏经脉。其文云：

立春后七十二日，木王土死，不治脾募输；立夏后七十二日，火王金死，不治肺募输；立秋后七十二日，金王木死，不治肝募输；立冬后七十二日，水王火死，不治心募输；四季土用日七十二日，土王水死，不治肾募输。^①

这里也是依五行将一年分为五等分，但与前一段的五节分法有所不同，它所遵用的是汉以前象数学中最常用的五行主时划分法。即土王四季。所谓“木王土死”、“火王金死”等完全是依照象数学中的“五行休王相囚死”的理论：在某一季节中，五行中的某一行气王（或为王气），则被它所克（胜）的那一行气死（或为死气），立春后七十二日木气王，木克土，故土为死气；立夏后七十二日火气王，火克金，故金为死气。余仿此。人身之五行即为五脏，五脏之气也有休王相囚死的关系，且与天地五行之气的休王转化相应，所以

① 《黄帝虾蟆经》，45页。

在立春后七十二日，天地五行之气是木王土死，人与天地相应，人身五行之气相应地为肝（木）王脾（土）死。余同此例。《黄帝虾蟆经》认为，灸刺应当开各时期内为死气的脏之经脉，例如春七十二日禁灸刺脾经之募穴、输穴等等。

此外，《黄帝虾蟆经》还主张：

春不治左胁，夏不治脐，秋不治右胁，冬不治腰。^①

很明显，这是基于天人相应的原理，根据太少阴阳或五行的时空分布规律的象数学理论而提出的四时四部人气灸刺禁忌法。人身之左、右、前、后各部分别对应天地之东、西、南、北各方。天地少阳之气或木气于春季王于东方，太阳之气或火气与夏季王于南方，少阴之气或金气于秋季王于西方，太阴之气或水气于冬季王于北方人身阴阳五行之气与天地阴阳五行之气相应，故春人身少阳或肝木之气王于身左侧之中——左胁，夏人身太阳或心火之气布于人身前部之中——脐，秋人身少阴或肺金之气王于身右侧之中——右胁，冬人身太阴或肾水之气王于身后部之中——腰。王气所在不可伤犯，故当禁治如此。《黄帝虾蟆经》所提出的这种四时四部禁治法在后世通常被称为“四季人神所在针灸禁忌法。”

逐日人气人神所在灸刺禁忌法：《黄帝虾蟆经》中这方面的内容最多，计有每月三十日人气（附人神）所在灸刺禁忌法，六十甲子日人神所在灸刺禁忌法，十二建人神所在灸刺禁忌法和四时十干日五脏王气所在灸刺禁忌法。

三十日人气所在灸刺禁忌法：这是《黄帝虾蟆经》的主题内容，是该书的第一篇。它以30日为一个朔望月（太阴

^① 《黄帝虾蟆经》，46页。

月)的日数,具体叙述了一个朔望月中各日人气所在的经脉或部位,提出凡人气所在之处均“不可灸刺伤之”^①,并且指出了灸刺人气所在之处会导致的有害结果。同时它还注出了各日人神所在的部位。以一日和十六日为例,《黄帝虾蟆图·随月生毁避灸刺法》云:

月生一日,虾蟆生头喙,人气在足[少]阴至足心,不可灸伤之。使人阴气不长,血气竭尽,泄利,女子绝产,生门塞。同神。^②

月毁十六日,虾蟆始省头,人气在足太阳目眦风府,不可灸刺伤之。使人风盲病,艺艺无所见,令人病水。不同神。彼在胸中。^③

文中“月生”指月生明,即明亮的部分增加;“月毁”指月体明亮的部分减少。虾蟆和兔是对月明时月体中阴影(现知为月球上山脉之影)的形象化描画,《黄帝虾蟆经》以虾蟆和兔影各部分的出现(“生”)和隐没(“省”)来表示月体明暗部分的消长,而以月体明暗部分的多少来定一月中的日序。人气所在的部位逐日移动,自一至十五日,人气循足少阴经—足太阴经—足阳明经移行,由下往上,复由上往下;自十六至三十日,人气循足太阳经—足少阳经—足厥阴经移行,由上往下,复由下往上。“虾蟆”和“兔”所“生”或“省”的部位与人气所在的部位并无对应关系。逐日人神与各日人气所在的部位有时相同(如一日),有时不同(如十六日),逐日人神的移行似乎没有明显的规律可循。

① 《黄帝虾蟆经》, 18页。

② 《黄帝虾蟆经》, 18页。

③ 《黄帝虾蟆经》, 18页。

六十甲子日神所在灸刺避忌法：《黄帝虾蟆经》称六十甲子日人神为“六甲日神”，它是指逐六十甲子日而移行于人体周身六十部位的人身之神。依《黄帝虾蟆经》所载“六甲日神游舍图”及其说明，这种逐日人神甲子日在头顶正中，甲子旬十日游舍于头、面、颈、肩、臂、手之左侧至左手合谷穴，甲戌旬十日游舍于右侧头、面、颈、肩、臂、手至右手合谷穴，甲申旬于身体前面右侧之乳、肘里、季肋、髀上、髀、膝、膝下、踝、足背、足心，甲午旬十日游舍于身体前面左侧之对应部位，甲辰旬十日从左足内踝上行经左小脚内侧、大腿内侧、阴部，夏从阴部下行右大腿内侧、小腿内侧至右足内踝，甲寅旬十日身体前部天突部下行两乳间、上、下腹正中、左、右腹股沟。《黄帝虾蟆经》称：

凡灸针之谨避六十日节，灵符所舍，犯之致死。^①

十二建人神所在灸刺避忌法：“十二建”即建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭等十二丛辰，在这里实际上相当于以月建（月支）之支为首的十二日，例如正月建寅，那么正月的寅日即为建日，卯日为除日，以下类推。

《黄帝虾蟆经·十二建禁处》云：

建不治足，除不治头，满不治腹，平不治背，定不治心，执不治手，破不治口，危不治目，成不治眉，收不治发，开不治耳，闭不治目。

可以看出，这种逐日人神是自足向上而移行的。

四时五脏王日灸刺避忌法：十干日在与其五行属性相同的季节里为该季节之五行王日，以人体而论，四时王日五脏

① 《黄帝虾蟆经》，39页。

② 《黄帝虾蟆经》，48页。

之气王，五脏在气王之日禁忌灸刺其经脉。《黄帝虾蟆经》云：

春肝王，甲乙日，无治肝募输及足厥阴；夏心王，丙子日，无治心募输及心主手少阴；四季脾王，戊己日，无治脾募输及足太阴；秋肺王，庚辛日，无治肺募输及手太阴；冬肾王，壬癸日，无治肾募输及足少阴。^①

这一禁忌法与《灵枢·五禁》的四时十干日五部禁刺法的基本思想相似，也与《黄帝虾蟆经》的四时五节王气避忌法思想一致，亦本于天人相应的理论。

十二时人神所在灸刺避忌法：“十二时”指昼夜十二个时辰。《黄帝虾蟆经》认为：

精神魂魄所舍时，凡灸刺当避此时。此时既不受治，又伤煞人也。慎勿犯之！鸡鸣舍头，平旦舍目，日出舍耳，食时舍口，禺中舍肩，日中舍胁，日 舍脏，晡时舍小肠，日入舍胫，黄昏舍阴，人定舍传于人，夜半舍足。右十二时，神所舍处，慎能禁之。^②

从“鸡鸣”至“夜半”相当于后世以十二支纪时的丑至子时，依《黄帝虾蟆经》所论，则人神在此一日十二时内从头下行至足，各时辰内神所在处灸刺当避之。

《黄帝虾蟆经》又云：

五神在时……平旦至食时，魂在中府，魄在目眦，神在膀胱，志在太仓，意在阴交；食时至禺中，魂在人

① 《黄帝虾蟆经》，44页。

② 《黄帝虾蟆经》，43页。

交，魄在口左右，神在中府，志在天，意在人迎……①

此处的五神即指五脏之神，即肝魂、心神、脾意、肺魄、肾志、五脏之神亦随时辰之推移而变换其所在之部位。《黄帝虾蟆经》云：“五神所在之处，不可灸刺。”②

(3)、晋唐以后的人神禁刺法

两晋至隋代间的医籍完整地保存下来的不多，其间的人神禁刺的流传或发展情况难以确知其详。不过可以肯定，人神禁刺法在此期间是有一定影响的。《医心方》卷二第八《人神所在法》一篇所收录的人神禁刺法文献中，除《虾蟆经》的内容外，还有晋·范汪《范汪方》和佚名氏著《华佗法》（具体年代不详，当在唐以前）两书中有关三十日人神移行过程的论述。《范汪方》所描述的三十日人气移行过程与《虾蟆经》的记叙有所不同，例如，《虾蟆经》云月生三日人气在股里，而《范汪方》云在足踝后；《虾蟆经》云月生八日人气在鱼际，而《范汪方》云在腰中；《虾蟆经》云月殷十六日人气在目眦，而《范汪方》云在胸中等等；③《范汪方》与《虾蟆经》所描述的各日人神位置异多同少。《华佗法》所记叙的三十日人神法在与《虾蟆经》大同小异，但《华佗法》剔除了各日“虾兔”所“生”或所“省”的部位，径言某日人神在某处，后世多沿用之。

南齐龚庆宣整理的《刘涓子鬼遗方》④载有一种《内

①《黄帝虾蟆经》43页。[膀胱]，原作“旁光”；[太]原作“大”。

②《黄帝虾蟆经》，21

③《医心方》卷二，69—70页。

④此书因托名“黄父鬼”所遗而得名，一般认为是东晋末刘涓子所撰，后经南齐龚庆宣整理而成。

经》和《黄帝虾蟆经》中所没有的行年人神所在痈疽禁刺法。这种行年人神也是随人年龄的递增而移行于人体的一定部位，这些部位包括：额、耳、肩膊、背、胁、尻尾、足。但这种人神在这些部位上的游移却不遵循固定的次序，人神在每一部位上重复出现所间隔的时间不是固定的，例如，人神在背的时间（年龄）是19、25、33、49、57、60、93、71、97岁等，也就是说，这种人神的游移是没有规律的。《刘涓子鬼遗方》是外科专著，他提出在人神游行到上述部位的当年，该部位上如有痈疽也不可针刺出血（痈疽以排放脓血是作为一种外科治法），如果针刺出血，则可导致病人死亡。这种行年人神游移论在医史上影响不大，在后世只有隋代巢元方的《诸病源候论》和明代《针灸择日编集》收录了这一内容。

人神禁刺法的较大进展主要见于唐代的医学文献。现存的唐代几部综合性医书及针灸专著，如《千金要方》、《千金翼方》、《外台秘要》、《黄帝明堂灸经》、《灸经明堂》、《新集备急灸经》^①等均记载有人神禁刺法的内容。这些内容部分是选择性地取自于《黄帝虾蟆经》，而另一部分则是以后增加的。这些原有的和新增的是神禁刺法结合起来，定型化而为后世所遵从。所以唐代的人神禁刺法文献在其历史上起到了承前启后的重要作用。

唐代医著中新增加的人神针灸禁忌法主要有行年十二部人神、行年九宫尻神和十干（日）人神针灸避忌法。

^①《灸经明堂》和《新集备急灸经》是近人从敦煌卷在中发现的，其抄写年代据考为唐代，因而其成书年代当不晚于唐。参见《敦煌古医籍考释·针灸类》。

行年十二部人神针灸避忌法在《千金要方》、《千金翼方》、《外台秘要》、《黄帝明堂灸经》和《新集备急灸经》中均有载录。其行年人神游行岁居一部、十二岁为一周期，周而复始，今据各书所载，列表如下（表5—1）^①

表5—1 行年十二部人神逐岁所在表

心	喉	头	肩	背	腰	腹	项	足	膝	阴	股
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36
37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48
49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72
73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84
85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96

“行年九宫尻神”首先于《黄帝明堂灸经》，^②而唐代其它医籍均未载。“九宫尻神”论是将人体的各躯体部位或器官与九宫相配，认为人神逐年移行于九部（身体之九宫）。之所以将人神称为“尻神”可能是因为尻（骶尾部）居人身中部配九宫之中的中五宫，为人神之本位，相当于天九宫中的紫

①表中数字为岁数。“头”，《新集备急灸经》作“颈”；“项”，《新集备急灸经》作“头”。

②《黄帝明堂灸经》，《中医大辞典·医史文献分册》云：“本书约为北宋书收录抄录《太平圣惠方》卷100中的《明堂灸经》及《小儿明堂灸经》的论文，改易此名刊行者。原书系唐代佚名氏撰。”（人民卫生出版社1981年版，222页）

宫——太一常居。尻神之游宫起于坤二宫，顺九宫之序而行，岁居一宫，九岁一周期，终而复始。九宫尻神与行年九部人神相似，都是九岁游行一周，只不过是九宫的每一宫并不都是一个部位，故尻神在九年中游行的部位不只九个。

十干人神针灸避忌发法在前面提到的唐代医书中均有载录，但各书对各日人神所在部位的记述不尽相同，甚至在同一书中（如《千金要方》）即有两种不同的说法，今选取《千金要方》、《外台秘要》、《新集备急灸经》三书中的相关内容列表如下（表5—2）^①

表5—2 十干人神部位

日干 书名	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
千金要方	头	项	肩臂	胸胁	腹	背	肺	脚	肾	足
外台秘要	头	项	肩臂	胸胁	腹 颌颈	背	膝 脾腰	脾 心肺	肾 手	足
新集备急 灸经	头		眉		腹		心		足	
千金要方	头		耳		发		(缺)		足	

不过，尽管三书对逐日人神位置的记述有这样的不同，但各书所述十干日人神的游移大体上都是从上（头）至下（足），是《灵枢·五禁》篇中的十干日禁此法的精神基本相同。

十二支（日）人神针灸避忌法在上述唐代医书中均有记

^①本表及下表（表5—3）内容据：《备急千金要方·针灸上》卷二十九，521页；《外台秘要·明堂灸法门》卷三十九，1080页；《敦煌古医籍考释·针灸类》，448—449页。

载，而且各书所论也不尽相同，这里仍将《千金要方》、《外台秘要》和《新集备急灸经》三书中的相关内容列表比较如下（表 5—3）

表 5—3 十二支人神部位

十二支 (日)	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥							
书名	千金要方	目	耳	目	鼻	腰	手	心	足	头	背	项	顶						
外台秘要	目	耳	腰	胸	面	脾	腰	头	目	心	腹	足	心	肩	额	腰	咽喉	臂	颈
备急灸经	目	耳	胸	鼻	腰	手	心	足	头	背	颈	项	臂						

十二支人神的游移次序比较杂乱，不如十干人神那样有规律可循。关于十二时辰的人神部位，在《黄帝虾蟆经》中已有记载，不过它是以“鸡鸣”、“平旦”等指称时辰，而唐代医书则经改用十二支来称十二时，即夜半为子，鸡鸣为丑、平旦为寅等等。各时辰的人神位置，《虾蟆经》、《千金》《外台》和《新集备急灸经》等之间也互有小异。《千金》、《外台》和《新集备急灸经》中关于人神游移部位的论述均不是其作者自创，而是采自前人之说，因而现在所见到的这三种唐代医书对十干日、十二支日和十二时辰人神位置的记述之不同可能是因为其所据原书本有不同，或三书作者传抄有误，也不排除后人传抄及重刊致误的可能。^①此外，《黄帝虾蟆经》关于三十日人气人神游移部位的论述中，每一日条

①例如，现刊本《备急千金要方》云人神“申日头”，而《外台秘要》该条下有林亿之注云“孙氏云在头腰”；现刊本《外台秘要》云人神“酉日在腰”，而《千金要方》该日条下有林亿之注云“《外台》云胫”。显然，宋代林亿所见到的《千金要方》和《外台秘要》在某些文字上与现刊本有不同。

下都注出了“虾兔”“生”或“省”的部分；如前所述，虾兔的“生”或“有的部位与人气人神的所在部位之间并无对应关系，注出各日虾兔的“生”“省”部位并无实际意义；因而在唐代的医书中均直接指明何日人神在何处，而除取有并关虾兔部位“生”“省”的文字。唐代医书中对于《黄帝虾蟆经》中的六甲人神、三十日人气、逐时五脏之神等的游移理论都未作收载。经过以上增减，唐代医书中收载的人神针灸避忌法的内容包括：行年十二部人神、行年九部人神、行年九宫尻神、四时人神、十干人神、十二支（日）人神、三十日人神和十二时人神所在针灸避忌法。

经过唐代医家的整理厘定，人神针灸趋忌法趣于定型化，直接为后世所宗。宋金元明清时期的人神针灸避忌法基本上都是沿袭唐代之说。（参见表 5—4《唐以后历代医书收藏人神针灸避忌及丛辰宜忌情况表》）

从表中可以看出，行年九宫尻神和三十日人神针灸避忌法自其问世后一直是最受重视的；行年九部和行年十二部人神针灸避忌法在唐宋及明代前期较受推崇，而在明代中期以后则遭冷落；《素问》中的“太乙九宫天忌”禁刺法在唐以前并无人问津，至宋代始为人重新提出，明清时期较受重视。明代的《针灸择日编集》和《针灸大成》均集人神针灸避忌法之大成，特别是《针灸择日编集》更是无所不收，上至《内经》，下抵当时，无论当时用与不用或重视与不重视，均予收录。从表中还可以看出，外科专著中也有收录人神禁刺法者，如明代的《外科正宗》和清代的《疡医大全》。人神禁刺法的基本思想是禁忌在人神所至的部位进行针刺，特别是禁忌刺破出血。针刺的方法在古代除用于取穴（即现代意义上的针刺方法）以治内科病外，也作为外科刺破痈疽以排

脓血的方法。人神禁刺法是同时针对针刺取穴和刺破痈疽的。《内经》中的“太乙九宫天忌”法和《刘涓子鬼遗方》中的行年人神禁刺都是直接针对外科痈脓的。不过，唐宋以后的外科著作中收录人神禁刺内容的并不多，人神禁刺法在外科远不如在针灸科受重视，外科医家尚有明确反对人神禁刺者。对此，后文将予以讨论。

最迟在五代，三十日人神所在的理论已被收入历书之中，作为选择历注的一个重要部分，敦煌卷子中记载了一份“大唐同光四年”具历^①，这是该年的历书。在历书之末载有：“每日人神注在当日足下。一日在足大指，二日在外踝，三日在股内……三十日在足趺”^②一段文字。“每日人神注在当日足下”一语明确提示三十年日人神在是该历书注，当逐日附注在各日历日条下。宋代历书的选择历注将逐日人神所在均在各日历日条下，敦煌千佛洞发现的宋雍熙三年（公元986年）前后的具注历及现存的宋《宝祐四年会天历》^③在每一历日的丛辰用事宜忌之下都注出了当日人神所在的位置。明代由中央政府颁发的历书是《大统历》。《大统历》也收录了三十日人神所在位置，但不是附注在每一历日之中，而是集中地载在历书之末。清代官方颁发的历书《时宪书》与《大统历》一样也是将三十日人神所在位置集中载于书末。由于各月中的相同日期，其人神所在部位是一样的，因而将逐日人神附注在各日条下与集中载于历书之末的意义是

①“大唐同光四年”是五代后唐庄宗李存 的 年号，当公元926年。“具历”全称当为“具注历”，即含有选择历注的历书。选择历注指历书中附注的有关年、月、日、时吉凶神煞及其用事宜忌的内容。

②参见《敦煌古医籍考释·针灸类》，453页。

③宝祐四年为南宋理宗赵昀年号，当公元1256年。

一样的。自《大唐同光四年具历》至清《时宪书》，其历注中所载逐日人神位置均同，显然是相沿袭的。而历注中所载之逐日人神位置与《外太秘要》、《千金要方》等所载也基本相同。将逐日人神位置之说载于历书之中，这一方面既表明逐日人神针灸避忌法在中国古代受到了广泛的重视和承认，同时这一措施反过来也加深了人神游移理论对人们的影响，使之成为不言而喻的常识。

(4)、“人神”的意义及人气人神针灸避忌思想之分析

弄清“人神”这一概念的意义对于理解人神针灸避忌的思想有着至关重要的意义。中国古代医学、自然哲学和道教都认为精、气、神是构成人体生命的基本要素。那么，作为人体生命要素的人身之神的具体意义是什么呢？这里拟根据《内经》及后世医学著作中有关论述加以分析。

神者，正气也。①

血气者，人之神。②

故神者，水谷之精气也。③

《内经》中的这三句引文表明人身之神的实质是作为人体生命物质的气。正因为人身之神也就是人身之气，所以《内经》中常有“神气”、“精神”之称谓。如：

所言节者，神气之所游行出入也，非皮肉筋骨

①《灵枢经·小针解》卷一，第7页。

②《素问·八正神明论》卷八，168页。

③《灵枢经·平人绝谷》卷六，60页。

也。^①

五脏者，所以藏精神魂魄者也。^②

百岁，五脏皆虚，神气皆去，形骸独居而终矣。^③

五脏者，合神气魂魄而藏之。^④

针灸所当避忌的人神也就是这种实质是气的人身之神。如《医宗金鉴·刺灸心法要诀》云：

四季人神所在之处，谓人之神气初动之处，同乎天之行也，禁针灸恐伤生气也。人神常在心，春在左胁者肝主升也，秋在右胁者肺主降也，冬在腰者肾主藏也，夏在脐者脾主化也。^⑤

在这里，人神或神气即是人身之生气；四季人神即是四时五脏所主之气。

作为人身之气的人神并不是普通的气，而是维系人的生命机能，或者使人具有生命机能的物质之气。《灵枢·天年》云：

何者为神：岐伯曰：血气已和，荣卫已通，五脏已成，神气舍心，魂魄毕具，乃成为人。^⑥

《千金要方》亦云：

妊娠十月，五脏齐备，六腑齐通，纳天地气于丹田，故使关节人神皆备，俟时而生……十月诸神备，

①《灵枢经·九针十二原》卷三，第34页。

②《灵枢经·卫气》卷八，83页。

③《灵枢经·天年》卷八，85页。

④《灵枢经·经水》卷三，34页。

⑤《医宗金鉴》卷八十六，198页（总2274页）。

⑥《灵枢经·天年》卷八，85页。

日满即产矣。^①

在人的胚胎发育过程中，人神是在脏腑气血形成之后最后才形成的；而且当，也只有当各种人神都形成时，胚胎才发育成熟，成为有生命的机体，成为真正的“人”。所以气、血、精是人神形成的基础。宋·虞庶云：“神者，精气者之化成也。”^②表明人身之神是由精气化生而成的。《内经》又云：

肝藏血，血舍魂……心藏脉，脉舍神……脾脏营，营舍意……肺藏气，气舍魄……肾藏精，精舍志。^③

“血”、“脉”、“营”、“气”、“精”、都属于气或精气（广义），“神”、“魂”、“魄”、“意”、“志”都属于神（广义）。神既由精气所化成，由寓于精气之中。由于精气内藏于五脏，外布于周身，从而神也内舍于五脏，外游行于周身。

人身之神与人身精气在本质上是一致的，因而人神针灸避忌与人气针灸避忌在本质上也是一致的；由此也就不难理解《黄帝虾蟆经》为什么既要避忌人神，又要避忌人气或五气。人身五气是在一定时间时对全身机能活动起支配作用的气，而人神是维持人的生命机能的气，二者本无实质性区别。张介宾云：“故凡针灸家当知忌避者，恐伤其五气耳。”^④针灸避忌人神人气无非是为了避免损伤人体的重要的生命机能之气。《内经》中的四时十二月人气所在针刺禁忌论明确表述了针刺当避人气的思想，但其十干日禁刺论和太乙九宫

①《千金要方·妇人方》卷二，24页。

②《难经集注》卷四，108页。

③《灵枢经·本神》卷二，21页。

④《类经图翼·经络》卷四，144页。

天忌论都只强调一定时间当禁刺一定部位，但没有说明所禁忌的是人神还是人气；其实，把它们理解为避忌人神或避忌都是可以的，因为神与气本是一致的。

关于人气针灸禁忌论与象数学理论的关系前文已作叙述。这里拟就人神针灸禁忌论与象数学理论的关系加以分析。概而言之，人神针灸禁忌论是基于象数学的天人合一（天人相应）思想和神煞论或干支论。首先，“人神”概念的产生与象数学的神煞概念当有演承关系。象数学神煞论是以气为神，或者说，神煞即是气。按照象数学的神煞论，人身当有神，因为人身有气，有气即有神。医学的人神针灸禁忌论中的“人神”实质上是人身之气，也是以气为神，与象数学神煞概念的意义一致。又，按照天人合一论，天地既有神煞，人身亦当相应地也有神——人神；天地之神煞既为天地之气，人神亦当为人体身之气。“人神”概念的产生不会与此无关。

其次，人神游移理论也受到了象数学天人合一论和神煞论的影响。《黄帝虾蟆经·年神舍九部法第二》云：“夫神上法天而下行无已，终而复始。”^①认为人神的游移与天（神）相一致，这是天人合一思想在人神游移论中的明确表露。按照天人合一论，人神的游移方式当与天神的游移方式有对应一致的关系。天神的游移方式与天的区域或方位划分方法有关。天区的划分方法有九分法（即九野，或九天）、十二分法（黄道十二次）、五分法（四方及中央），九野以九宫表示之，十二次以十二支（辰）表示之，五区以十干表示之（或径以东、西、南、北、中央表示）；于是，天神之游

^① 《黄帝虾蟆经》，33页。

移有循九宫者，有循十二辰者，有循十干者，有循四方或五方者，天神的游移方式还有时间的差异，即有每年一移的年神，每时（三个月）一移的时神，每月一移的月神，每日一移的日神，每时辰一移的时神，还有几日或几十日一移的神煞。例如《五行大义·论诸神》中所叙述的“九宫十二神”都是循九宫而行的年神，其文云：（天符、太阳等）“与天一、太一行于九宫，一岁一移，九年复位。”^①与此相应，在人神游移理论中，人神也按人体的部位划分而区分为九部、十二部、五部（或四部）、十部，还有三十部、六十部人神，又按其每移一部的时间区分为行年人神、四时（季节）人神、逐日人神、和逐时人神（天逐月人神），如行年九部人神、九宫尻神和行年十二部人神分别是循人体九部和十二部移行的年神，四时人神则是循人体四部（脐、腰、左右胁）循行的四时之人神等等。

其三，人神禁刺灸及五气禁刺灸的思想也与神煞宜忌论有关。在象数学的神煞宜忌论中，太岁、月建、日建等一岁、一月、一日的主神和青龙、白虎、朱雀、玄武、钩陈等天之大神是不可逆犯的，它们都是处于主导地位的神。人神人气针灸禁刺论中的人神人气是在人的生命机能活动中居主导地位的神气，故亦不可伤犯。这种针灸避忌人神人气的思想当是演承了神煞论中和主神、大神禁忌思想。

在《内经》及后世针灸著作中，存在着两种截然对立的治疗思想：一种是针灸当得气、得神，也就是选择气血或神所在之处进行针灸。另一种是针灸当避气、避神，也就是禁忌在人气或人神所在之处进行针灸。为什么会有这种自相矛

^①《五行大义》卷五，91页。

盾的治疗原则呢？这两种治疗原则的不同乃是由于它们的来源不同。针灸得气得神的原则是来自于临床实践经验的总结。在临床针刺中，针刺是否得气是医生和患者都可以感受到的（所谓“针感”）而针刺是否得气直接关系到针刺是否会有效果，得气则有效或显效，不得气则无效或效不显。这一现象在针刺临床中是客观存在的。古代医家正是从这种临床经验中总结出针灸当得气（神）的原则。而针灸避忌人神人气的原则则是来自于象数学中的神煞避忌的观念；它的产生虽然与针灸临床有关（例如晕针、针后感染等），但并不是从临床经验中总结出来。关于人神人气针灸禁忌论产生的机制，后文还要作专门论述（参见本章·3·《术数医疗趋避法产生的机制》）。

2、针灸服药合药丛辰宜忌论

针灸服药合药丛辰宜忌论（简称“针药丛辰宜忌论”）是关于针灸、服药和合药（指修合药饵，即制剂、制药）所适宜的、有利的以及不宜的、有害的时间和方位的理论。在拙作《中国象数医学源流·干支甲子论·从辰及其吉凶与宜忌》中讲到，“丛辰”实际上就是被赋予特定阴阳五行意义的时间和方位或者在特定时间方位上的阴阳五行之气；本节的“丛辰”与术数中“丛辰”的意义完全一样。将术数中的丛辰理论用于医学中，以确定针灸、服药、合药的时间和方位的吉凶宜忌，由此便形成针药丛辰宜忌论。

如前所述，术数中的丛辰家起源很早。丛辰家的时方趋避法在医学中的应用也较早，在马王堆医书，如《五十二病方》、《胎产方》、《杂疗方》等中已经提到了“建日”、“除

日”、“大时”、“小时”等丛辰名及其趋避，说明在春秋战国至汉初，丛辰理论已为医家所应用。不过，在既知现存的中医文献中，最早明确而且较系统地论述针药丛辰宜忌的还是汉代的《黄帝虾蟆经》。

《黄帝虾蟆经》中收录的丛辰从其性质而言包括吉辰——针灸、服药、合药应当选择的丛辰和凶辰——针灸、服药、合药应用避忌的丛辰两类；从其主时而言，有年辰、月辰、日辰和时辰，其中以日辰最多；从其适用性而言，这些丛辰有的是专门针对针刺或针灸的，有的是专门针对服药或服药及合药的，有的则是针对一切针药疗法的。这些吉凶丛辰有的是有神煞名的，而有的则没有煞名而径指某日或某方。今分别归纳如下：

有名称的吉辰：天医（年、月、日）、天德、生气。

无名称的吉辰：甲辰、乙巳、丙辰、丁巳；甲乙日鸡鸣、日入、维时、晡时，丙丁日晡时、日入、人定、夜半，戊己日人定、夜半、禺中、平旦、日出，庚辛日晡时、日入、人定、夜半，壬癸日鸡鸣、维时。

有名称的凶辰：血忌、反支、四激、四绝、五离、五不生日、死气。

无名称的凶辰：乙丑、丁卯、己巳、癸未、乙酉、丁亥、庚辰、甲午、庚子、庚戌、戊申、甲寅、丙辰、戊午、丙寅、辛巳、乙卯、辛未、五寅、六戌；春戊辰、己巳、戊午，夏丁亥、戊申、己酉、己丑、己未，秋戊子，戊辰、戊申、辛亥、冬己卯、辛酉、己未、己亥；四季五辰、五未；五月辛巳；各月 1、5、6、7、8、15、16、18、23、24、27、29 日；四时月节前后三日，晦朔日，自生年本命日；日出时、日中时；建（日）黄昏、除日入、满人定、平夜

半、定夜半过、执鸡鸣、破平旦、危日出，成辰时、收日中、开日，闭晡时；正、五、九月东向，二、六、十月北向，三、七、十一月西向，四、八、十二月南向。

《黄帝虾蟆经》所收的凶辰显然比吉辰多，说明该书在吉辰的选择和凶辰的避忌中，更重视后者。

由于时代久远，《黄帝虾蟆经》所收上述“丛辰”的原始意义有相当一部分已难考察，特别是那些未列出神煞名称的丛辰，后世象数或术数书籍多已不载。不过，从其中的部分丛辰，特别是有神煞名的丛辰以及《黄帝虾蟆经》的有关论述中，仍然可以推知《黄帝虾蟆经》针药丛辰宜忌论的基本思想。

《黄帝虾蟆经》云：

凡天阴雾、疾风暴雨、雷鸣地动、四时月节前后三日、晦朔、日月薄蚀无光明、日大寒大热、血忌、反支、四季五辰五未、自生年本命日，人气大乱，阴阳分争。凡如此之日，皆不可犯之，煞人，忌之！①

显然，《黄帝虾蟆经》认为上述时日“人气大乱，阴阳分争”是依据了天人合一的思想：由于这些时日天地阴阳之气大乱而分争，人体阴阳之气亦应之而大乱分争。而在这些时日禁忌针药治疗，则正是由于人体阴阳之气随着这些时日的天气阴阳之气大乱分争。《黄帝虾蟆经》在一开始尚云：

日斗者，色赤而无光，阳气大乱。右日不可灸刺，伤人诸阳经，终令人发狂也。②

“日斗”指日中出现“三足乌”，即太阳黑子剧烈活动所呈

① 《黄帝虾蟆经》50页。

② 《黄帝虾蟆经》第2页。

现出的太阳中的暗斑。禁忌在“日斗”之日灸刺也是由于此时人与天相应而“阳气大乱。”

所以，《黄帝虾蟆经》明显有这样一种治疗禁忌思想，即：当人体阴阳之气与天地相应而大乱分争时禁忌针药治疗，否则就会致病乃至致死；反过来说，应该在人体阴阳之气与天地阴阳之气相应而平时进行治疗。因此，《黄帝虾蟆经》把四时月节前后三日、晦朔日、血忌、反支、四季五辰五未、本命日等丛辰视为凶辰而禁于其时治病是出于针药疗病避忌天地气乱（即人体气乱）之丛辰而选择天地气定（即人体气定）之丛辰的思想。趋定避乱是《黄帝虾蟆经》针药丛宜忌论的思想之一。

在《黄帝虾蟆经》所收录的有神煞名称的吉凶丛辰中，吉辰天德、生气和凶辰四激、四绝、五离、五不生日分别是与生和死有关的丛辰。天德是主生、予、成的大吉之辰，除杀戮征伐之类事务外，百事皆宜；而主生、予、成的德神本为阳神，实即阳气、阳气亦即生气。“生气”之名称表明该辰所在之日天地有生气，利于生，凡种植、养畜、产育、疗疾之类事务皆宜。“死气”、“四绝”和“五不生日”则都是指该辰所在之日天地无生气，无生气则死，不利于生，故凡种植、养畜、产育、疗疾之类事物大忌。“四激”和“五离”看上去与死无关，但实际上也是有死气而无生气、四激指春戌日、夏丑日、秋辰日、冬未日^①，它们均为四时所冲破之墓辰，所谓“墓辰”指五行已死而未生之辰，此时此方五行自然只有死气而没有生气。《五行大义》云：

^①“激”在《黄帝虾蟆经》中无其名而有其实，书中称其为“四时忌日”。又“冬未日”原作“冬卯日”，据《千金要方》改。

木……葬于未……火……葬于戌……金葬于丑……
水葬于辰。①

辰有死水，未死木，戌有死火，丑有死金。②

即戌、丑、辰、未诸辰，火、金、水、木分别无生气而处于“死葬”的阶段。已死而又被四时所冲破，则更加有死无生。故四激日的用事之忌当与死气、四绝、五不生日等同，或更有过之。

“五离”即五申、五酉之辰，是与“五合”相反的凶辰，《五行大义》云：

申、酉，阴之所凑、肃杀之方，日月皆没于其所，
西方少阴衰老之处，物之所恶，故以为离。③

即五离日是杀气盛而生气衰之辰。其忌亦当类似于上述几个凶辰。

总而言之，《黄帝虾蟆经》中的上述针药吉辰也就是有生气而利于生的吉辰，其针药凶辰也就是无生气或有杀气而不利生的凶辰。治病的目的在于使患者向“生”的方向回复，即康复，而阻止其向“死”的方向发展，即恶化。针药疗病选用有生气的吉辰而避忌无生气的凶辰的理由可以这样理解：天地有生气则人体亦有生气，天地无生气则人体亦应之而无生气；有生气则治之易瘥；无生气则治不仅不瘥反而会更伤其气而致病恶之；因为治疗方法特别是针刺和攻邪之药，往往本身对人体是有一定的损伤作用的，无生气而复伤之，其祸可知。因此，针药疗病应当选择有生气的吉辰而避

①《五行大义》卷二，25页。

②《五行大义》卷二，43页。

③《五行大义》卷二，38页。

忌无生气的凶辰。趋生避死是《黄帝虾蟆经》针药丛辰宜忌论的基本思想之二。

术数中的“丛辰”或“神煞”数目很多，《黄帝蛤蟆经》并没有把它们都或者大部分搬到医学中确定针药疗法的时间和方向宜忌，而只是采用了其中的很少一部分。被医家采用了的这部分“丛辰”自然是与医疗有关系的丛辰。这种关系也就是：这些丛辰所表示的各个时间及方位上的阴阳五行之气的安定或争乱、有生气或无生气关系到针药疗法后果的吉凶。而之所以有这种关系还是由于天人合一，即天地阴阳五行之气的治乱生死与人身阴阳五行之气的治乱是同步一致的。所以，《黄帝虾蟆经》中的针药丛辰宜忌论既直接采用了象数学中的丛辰概念和理论，同时又依据了象数学的天人合一论。针药丛辰趋避的最终着眼点仍在于人体自身机能状态，即人身之气的治乱盛衰，而“天人合一”使得人体的这些状态可以通过“丛辰”来判断。所以，“天人合一”起到了确定针要所当趋避的丛辰的作用。同时，《黄帝虾蟆经》中的针要丛辰宜忌论从形式上看是术数丛辰宜忌论的一个部分，由于“天人合一”思想的运用，“丛辰”便具有标志人体内在机能状态的作用，因而它们不再是单纯的象数学概念，而同时具有医学概念的意义，因此，“天人合一”论也起到了使象数学丛辰概念医学化及使术数丛辰趋避（部分）医学化的作用。

(1)、晋唐以后的针药丛辰宜忌论

晋隋之间的针灸服药丛辰论的历史状况由于缺乏文献资料难以详知。《医心方》卷二《针灸服药吉凶日》第七篇所收录的针灸服药吉凶日文献中，除《虾蟆经》以外，还有医

书《张仲景药辨诀》、《养生要集》、《真人集辨方》和《华佗法》以及道家著作《大清经》和术数著作《湛馀经》。《张仲景药辨诀》等四种医书成书年代不详，但不能排除它们或其中的一部分是成书于晋隋间的可能。这几种医书所论及的针药丛辰吉凶日有的与《虾蟆经》有所不同。如，《养生要集》提出除日和破日不可合药服药；《华佗法》提出壬申、戊戌、丁未日男忌针灸，甲申、乙酉日女忌针灸，均为《虾蟆经》所未述。

唐代《千金要方》的针药丛辰宜忌论较之《黄帝虾蟆经》有较大调整。这种调整对后世影响很大，在一定程度上对针药丛辰趋避法起到了厘定作用。不过宋以后医家也非完全照搬《千金要方》之论，而是在其基础上有所增减。今取《千金要方》、《铜人针灸经》和《针灸大成》等三部有代表性的医书所叙述的针灸吉凶丛辰对照列述如下，以反映唐以后针药丛辰趋避法的演变情况（《外台秘要》中的丛辰忌大致与《千金要方》同）。

《千金要方》：

吉辰：天医

凶辰：血忌、月厌、四激、月杀、月刑、六害、大熬、八会^①。每月 6、15、18、22、24 日、小尽日，戊午、甲午、甲辰、庚寅、乙卯、丙辰、辛巳，五辰、五酉、五未，

^①按神煞起例，《千金要方》中的“月杀”实为大煞（杀），而其未列出神煞名称的正、五、九月丑日，二、六、十月戌日，三、七、十一月未日，四、八、十二月辰日实为月杀（煞）；《外台秘要》将《千金要方》中“月杀”的名称与其起例的错误关系作了矫正。另，“八会”在《千金要方》中本无此名，只有甲子、壬子等八个日干支，此名是据《外台秘要》中的“甲子日天子会，壬子日百王会……”之文而设。

八节前后各一日。

男忌日：壬辰、甲辰、己巳、丙午、丁未、除日、戊日。

女忌日：甲寅、乙卯、乙酉、乙巳、丁巳、破日、己日。

《铜人针灸经》：

吉日：丁卯、庚午、甲戌、丙子、壬午、甲申、丁亥、辛卯、壬辰、丙申、戊戌、己亥、己未、庚子、辛丑、甲辰、乙巳、丙午、戊申、壬子、癸丑、乙卯、丙辰、壬戌、丙戌、除日、破日、开日，天医、要安。

忌日：丁丑，白虎、血忌、血支、月厌、月杀、月刑、死别、独火。

男忌除日，女忌破日。

《针灸大成》：

吉日：除无除日、破日外，余与《铜人针灸经》同。

忌日：辛未、白虎、月厌、月杀、月刑。

男忌日：壬辰、甲辰、乙巳、丙午、丁未、辛未、除日、戊日。

女忌日：甲寅、乙卯、乙酉、乙巳、丁巳、辛未、破日、亥日。^①

《千金要方》中的针药吉辰只有天医，而所列其它丛辰均为忌辰。《铜人针灸经》则列出了很多吉日：无名称者有二十五个，有名称者五个，大大扩充了针药吉日的选择范围；而且《铜人针灸经》中的针灸忌日虽然增加了血支、死

①《针灸大成》中的男忌日“乙巳”疑为“己巳”之误；又，辛未日既为男女同忌，则不当在男忌日和女忌日中再重出。

别、独火、白虎四个有名称的凶辰，但却去掉了六害、八会、四激以及众多的无名称的凶辰，大大缩小了针药忌日的范围。《针灸大成》的针药吉日和忌日基本沿袭《铜人针灸经》，而其男女忌日则基本沿袭《千金要方》，小有调整。

这三部医书中均主张针药当避忌月厌、月刑、月杀。在丛辰论中，月厌、月刑、月杀都是百事当忌的大凶之辰，医家针药避之，其义易明；又，《千金要方》所主张针药避忌的六害（月害）、大煞，《铜人针灸经》所主张避忌的白虎、死别、独火也是丛辰论中的大凶之辰；此外《铜人针灸经》主张避忌的血支在丛辰论中与血忌属同性的吉凶，专忌见血。所以，自《千金要方》以下，针药避忌值日大凶之辰和专门针对出血的凶辰（血忌、血支）是针药丛辰趋避法的一个基本思想。《铜人针灸经》中的针灸吉日开日、要安分别有通达、平安之义，故宜于针灸服药。《针灸大成》中的针药忌日辛未是扁鹊死日，故以为忌（《虾蟆经》中已有所论述）。各书中所叙述的其它无名称的针药吉凶及男女忌日各从什么具体意义上确立的，尚有待于进一步研究。

（2）、人神及丛辰趋避法的适用范围

人神针灸避忌法和针药丛辰趋避法有悠久的历史，而且在历代医界也有相当影响。其理论认为针灸服药如果伤犯人神或触犯凶辰则不仅不能治愈疾病，反而会变生它病甚至导致患者夭亡；而针药治病如果恰逢吉辰则有利于疾病的痊愈；因而主张针灸当避开人神所在的部位和针灸服药当避开凶辰所值之日而利用吉辰所在之日。不过这种人神和丛辰趋避原则并非在任何情况下都适用，而是有一定的局限性的。

如,《黄帝明堂灸经》云:

凡医者若不能知此诸般禁忌趋吉避凶,妄乱针灸,非惟不能愈疾,甚者或至患人伤生丧命,为害非轻;若逢病人年命厄会处,男女气怯,下手至难。通人达士岂能拘此哉!若遇卒急暴患,何暇选择避忌?即不可拘此。^①

《千金要方》云:

痛疽疗肿、喉痹客忤,尤其急,此自养生之要也。凡作汤药,不可避晨夜时日吉凶,觉病须臾,即宜便治,不论早晚,则易愈矣。^②

《针灸资生经》云:

夫急难之际,命在须臾,必待吉日后治,已沦于鬼录矣!此所以不可拘避忌也。惟平居治病于未形,选天德、月德等日服药针灸可也。^③

《针灸逢源》云:

考诸针灸禁忌有太乙人神、周身血忌、逐年尻神、逐日人神、男忌除、女忌破、男忌戌、女忌巳之类,医者不能知此避忌,反致气怯神伤,其病难瘳,理固然也。但卒仆痰厥,唇疔喉痹等急症,宜即用针灸治疗;若论忌神少缓,恐至不救。薛立斋治疗患,适值望日,针之其症乃愈。大抵尻神、日忌,遇有忌症亦不可拘泥也。^④

①《黄帝明堂灸经》卷上

②《千金要方·伤寒上》卷九,175页。

③《针灸资生经》卷二。

④《针灸逢源》卷三。

从这几段有代表性的文字中可以看出，古代医家是既主张医者当掌握人神和丛辰针药趋避之法，承认这些趋避法是理之固然；同时他们又主张在遇有危急重症的情况下不可拘泥于人神丛辰避忌，而应当立即救治，否则就会导致患者失治而亡，或者会导致疾病因未及时治疗而加剧。所以，人神和丛辰趋避法对于急性病和危重病和危重症是不适用的，只适用于慢性病和轻症。

针法在外科是一种主要的治疗手段，针刺不仅用以排脓，而且还用以清热祛邪、调理气血。人神和丛辰针药趋避法从理论上讲也当适用于外科。《灵枢》中的“太乙九宫天忌法”和《刘涓子鬼遗方》中的人神禁忌法原本还是专门针对外科刺痈脓的，后世针灸和综合性医书（如《千金要方》、《圣济总录》、《普济方》等）在论述人神和丛辰针药趋避时也未将外科用针排斥在外。但是在唐代以后的外科专著中却很少有收载人神和丛辰趋避法者，这表明这些趋避法在唐以后的外科学界很少有人接受或信从之。清代顾世澄的《疡医大全》虽然收录了人神和丛辰针灸趋避法的内容，但他是从资料汇编的角度来收载之并不意味着顾氏信从这些趋避法。顾氏在同一书中又撰有《论疮疡用针宜忌尻神》一文，明确反对外科避忌人神、丛辰。其文云：

薛立斋曰：夫针灸之法有太乙人神、周身血忌、逐年尻神、逐日人神，而其穴有禁针灸之论，犯之者其病难瘳，理固然也。然疮疡气血已伤，肌肉已坏，宜还而夺之，顺而取之，非平人可比，此何忌之有？《外科精义》云：疮疡之证，毒气无从而解，脓瘀无从而泄，反攻于内，内既消，欲望其生岂可得乎！危恶之发于致命之所，祸在反掌；腹痛囊痛、二便不通，胸腹胀闷，唇

疗喉痹、咽喉肿寒，其祸尤速。患者审之！^①

这段文字意在说明外科若避忌人神、丛辰，只能是有害无益。外科痈疽疾病及其治法的特点决定了人神丛辰避忌法在这里行不通。

人神和丛辰针药趋避法的目的在于趋利避害。危急重症、外科疮疡的针药治疗如果避忌人神、丛辰，非但不能避害，反而会致害招祸，与其本来目的相悖；故此，这些趋避法在危急重症和外科疮疡的治疗中难于被医家接受。临床客观实际限制了人神和丛辰针药趋避法的适用范围。

(3)、针药丛辰趋避法与人神针灸禁忌法的区别与联系

自《黄帝虾蟆经》以至清代医籍，针药丛辰趋避法和人神（含人气，下同）针灸避忌法始终都是被置于同一处或合为一种专著，二者被视为属于相同性质的理论或者有密切联系。丛辰趋避法和人神避忌法之间确有共性和联系，但也有区别。

人神针灸避忌法的直接着眼点是人身之神；由于人神是随时间的变化而游移于身体的各个部位，因而针灸在一定时间内只需避忌人体上的一定部位，其它部位可以照常施行针灸；而且人神作为人体中重要的生命机能之气，凡针刺火灸均须避忌，即针灸对于人神只有避忌而没有趋吉。而针药丛辰趋避法的直接着眼点是天地之神煞（丛辰），这些天地神煞影响着人体的整体性机能状态，因而在这些神煞所值日针药趋避不是只限于人体的某种部位，而是全身性的；而且，

^①《疡医大全》卷八

由于神煞有吉凶之分，针药既要避忌凶辰，又宜利用吉辰。这是人神针灸避忌法与针药丛辰趋避法的基本区别。

人神针灸避忌法和针药丛辰趋避法有着共同的思想理论基础——天人相应和象数学的神煞论及阴阳五行理论。人神针灸避忌法虽然是直接着眼于人身之神气，但人神、人身王气等基本概念以及人神游行方式、人身王气变化规律等理论的提出则是基于天人相应的思想和象数学中的神煞和阴阳五行理论；也就是说，人神针灸避忌法从根本上来说实际上仍然参照了天地之气与神煞的运行变化，如《灵枢》中的“太乙九宫天忌法”。《虾蟆经》中的“九部人神避忌法”和《黄帝明堂灸经》中的“九宫尻神避忌法”等都参照了“太乙行九宫”的天神运行方式；《内经》中的十干日禁针法、四时十二月人气所在禁刺法和《虾蟆经》中的人身王气、死气禁刺法都参照了天地阴阳五行之气的消长变化运行规律。针药丛辰趋避法虽然是直接着眼于天地之神煞（丛辰），但它最终仍然是针对人身之机能状态。从形式上看，针药丛辰宜忌论与象数学的丛辰宜忌似乎没有什么区别，但实际上二者是有所不同的。象数学的丛辰宜忌论认为丛辰趋避正确与否的直接受益或受害者是当事者本人；简言之，谁触犯了凶辰谁就得祸，谁须应了吉辰谁就受福。而针药丛辰宜忌论则认为针药趋避丛辰正确与否的直接受益或受害者是患者而不是医生；简言之，针灸服药如逢凶辰则疾病不愈或加剧，甚或夭亡；针灸服药如在吉辰，则病易愈。在这里，针灸服药所触犯的或遵顺的实际上不是天地之神煞，而是人身之气的治乱及有无生气。天地之神煞实际上代表着天地之气的各种状态：衰王、治乱、生杀、离合等等；由于天人相应的关系，人身之气机在各神煞所值之日时也呈现出与天地之气相应的

各种状态——这正是针灸服药所当考虑的；所以，针药从辰趋避法是基于天人相应的思想从天地吉凶神煞间接地了解并针对人身之气机，要之，人神针灸避忌法和针药从辰趋避法都是从天地之气机（神煞亦是气）出发，而最终都归结于人身之气机，最终都是针对人身之气机；人神针灸避忌法直接着眼于天地之神煞而间接针对人身之气机；二者都是以象数学的天人合一（天人相应）思干甲子论、神煞论和阴阳五行理论为基础。明·金礼蒙云：

人受天地之中，禀阴阳之气。甲胆乙肝，脏腑自分于十干；春井夏荣，经络皆通于四时；则时日干支与人身而运焉，吉凶悔吝随人事而应焉。故针经云：得时针之必除其病，失时刺之难愈其病，则针灸之道尤莫重于择日也。^①

这段话概括地表达了针灸择日——包括针灸从辰趋避法和人神针灸避忌法的基本思想或理论依据。从这段文字中可以清楚看出针灸从辰趋避和人神避忌理论与象数学的天人相应论、干支甲子论、阴阳五行论等的渊源关系。

3、妊娠产乳藏胞时方趋避法

在《隋书·经籍志》中，有一类看上去明显属于中医产科的著作却被列入“五行”（即术数）类中。此类书籍计有《产乳书》二卷、《产经》二卷、《推产妇何时产法》一卷、《推产法》一卷、《杂产书》一卷、《生产符仪》一卷、《产图》二卷、《杂产图》四卷，共八种十八卷。相反，在《隋

^①《针灸择日编集·序》

书·经籍志》的“医家类”，却未收载此类著作。《旧唐书》和《新唐书》的经籍（艺文）志也持同样的分类法。为什么会出现这种现象呢？此类著作应该是属于术数还是属于医学呢？原来，这些著作的基本内容，如产乳向坐宜忌、产妇忌反支法，推算分娩时间、埋藏胞衣等，与术数的理论和方法相同，前者是后者在医学产科的延伸或应用。至于其学科归属或性质，可以说它是术数与医学之间的交叉部分，是运用术数的理论和方法来解决医学产科中的一些问题。正是由于它的这种双重属性，它才既被《隋书》《唐书》等的编修者们划入术数（五行）类，同时又被医家收入医学著作中，如唐·王焘的《外台秘要》就收进了崔知悌的《产图》，日·丹波康赖所编的《医心方》则收录了《产经》的内容，其后的《太平圣惠方》、《妇人大全良方》、《普济方》等也收录了同类内容。

此类著作依其内容或主旨可分为两方面：预测分娩时间、选择生产和藏胞的方位（及时间）以及其它有关事宜。关于预测分娩时间，即推产妇何时产法，由于《隋书》《唐书》经籍（艺文）志中所提到的有关著作均已佚失，并且此后的医籍中也未收载这方面的内容，今已无法窥知其详，故本文不作论述。这里拟对后一方面的内容，即产乳藏胞趋避法加以讨论，探究其原理，追寻其源流。由于这种产乳藏胞趋避法多依据的理论和采用的方法与前文的《针药丛辰宜忌论》一样也是术数中的“选择历法”或“丛辰”理论，故也属于术数医疗趋避法的范畴。

中医产科的内容包括从妊娠到生产及产后三个阶段的疾病防治，而古代中医产科中的术数趋避法也相应地有三个部分的内容；妊娠期间的胎杀避忌、生产期间向坐宜忌及产后

的藏胞宜忌。不过，从现存的及出土的医学文献来看，这三个部分的趋避法形成的时间次序似乎恰与妊娠——生产——藏胞这一自然顺序相反，即首先形成的是藏胞法，其次是产乳向宜忌论，最后是妊娠避忌胎杀法。藏胞法最早见于马王堆帛书《胎产书》和《杂疗方》，可知至迟在西汉之初已经形成。产乳向坐宜忌论最早见于《医心方》所引《产经》和《外台秘要》所引崔氏产论。《产经》著作年代不详，但最迟当不晚于唐代；崔氏之书作于唐初。从《隋书·经籍志》已收载多种产科学术趋避法著作的情况来看，产乳向坐宜忌论的形成时代最迟当不晚于隋代，而可以上溯到两晋南北朝。妊娠胎杀避忌法最早载于南宋陈自明的《妇人大全良方》，北宋以前的文献未见有论及者。当然，这只是从已知现存的文献而论，它只能论定这些产科学术趋避法形成时代的下限，而不能论定其确切的形成时代。

这里，拟着重依据《医心方》所引《产经》（以下简称

《产经》)及《外台秘要》所引崔氏产论及产图^①(以下径称《产图》)论述隋唐以前产乳(或称“生产”)及藏胞术数趋避法的基本原理(属时间医学范畴者),主要内容包括生产向坐宜忌论^②(含产床或产帐方位宜忌)、反支避忌法、藏胞时间方位宜忌论以及产妇、助产师的衣着颜色应时宜忌等有关事宜。

生产及藏胞宜忌论的基本思想是强调产妇分娩时的向坐及临产、产时、产后的有关事项以及产后埋藏胞衣^③应选择适宜的时间和方位,并避开有害的时间和方位;而这些适宜的和有害的时间和方位主要就是凶神所在的时间和方位;

①《外台秘要》卷三十三所载有关产乳术数趋避法的图及文字均出自“崔氏”方书的第十卷(上),计有:“崔氏年立成图法一首”、“十二月立成法一首(并图)”、“推日游法一首”(附“日游图”)、“日历法二首”。卷三十五所载有关埋藏胞衣时间方位宜忌的《小儿藏衣法五首》亦出自崔氏方书的第十卷(上)。即《外台秘要》所载产乳藏胞趋避法图文出自崔氏方书的同一卷中的同一部分。《外台秘要》大量征引了“崔氏”方书的内容。据王焘之自序,则知在《外台秘要》中反复出现的“崔氏”就是王焘在序文中体到的“崔尚书”(正文中也出现过“崔尚书”字样)。这个“崔尚书”即是崔知悌,唐高宗年间任户部尚书。《旧唐书·经籍志》载有“崔氏《纂要方》十卷”,并注明“崔知悌撰”。可知《外台秘要》反复引用的“崔氏”方书即是崔知悌的《纂要方》,而产乳藏胞法之图文亦当出自崔知悌《纂要方》。《新唐书·艺文志》将《纂要方》注为崔行功撰,疑有误。又,《旧唐书》及《新唐书》均载有崔知悌撰《产图》一卷,可见崔知悌既在其《纂要方》中叙述产乳藏胞术数趋避法,又别有单行本《产图》传世,由于二者乃出一人之手,其内容当相同。故本文为方便起见,仍将《外台秘要》所引崔氏《纂要方》中有关产乳藏胞术数趋避法的图文概称《产图》。这里只取其内容及作者,不考虑其原著形式。

②“向”指分娩时产妇面朝何方;“坐”,在《产经》及《产图》中,产妇分娩是取坐位或单膝着地的半跪半坐位;这里指产妇分娩时所处的位置。

③“胞衣”即胎膜,包括胎盘。“埋藏胞衣”又称“藏衣”、“埋胞”

因而生产和藏胞宜忌论的基本内容是确定生产、藏胞及有关事项的吉凶神煞趋避；它认为生产、藏胞及有关事项的时间方位适当与否不仅关系到产妇生产是否顺利及产后能否及时恢复，而且关系到新生儿的寿夭、康羸、慧愚乃至其品性、贵贱等；因此它强调必须对生产、藏胞等的时间方位神煞趋避法特别慎重。如《产经》云：

夫生之与死，天之与寿，正在产乳藏胞。凡生产者，岂可不慎？敬神畏天者，典坟之所崇；避难推祸者，诸贤之所务也。是以顺天道者昌，逆地理者亡，古之常道也。^①

人生寿命长短吉凶者，皆在其母初生向。天一、八神，产乳[与]藏胎胞常避之，大凶。若不避而犯者，或伤母子，或伤其父，或子虽长终不全命，或子虽大必有多病，或子贫贱……或子顽愚，不可不慎！^②

显然，生产及藏胞的宗旨是为了顺天敬神以避难推祸、求安获福，与术数中选择家的动机一致。今分三个方面论述《医心方》所引《产经》及《外台秘要》所引崔知悌《产图》中的生产及藏胞宜忌论的基本思想。有关此二书所涉及到的神煞起例，纯属术数中“丛辰”家或“选择”家的内容，拙作《中国古代象数学源流》的《干支甲子论》对“丛辰”有通论，在此不再繁述。

(1)、产妇向坐宜忌论

尽管神煞的趋避法既有时间性，也有方位性，但产妇分

①《医心方》卷二十三，515页。

②《医心方》卷二十三，505—506页。[与]原作为，据文义改。

娩的时间是不能人为选择的，因而分娩的时间根本不存在宜忌或选择的问题。故此，“产妇向坐宜忌”实际上就是指产妇分娩时的面朝方向及其坐产方位（或产庐、产帐安设的方位）的宜忌。关于产妇向坐当趋避的吉神恶煞，《产经》云：

妇人产乳，先审视十二月神图，能顺天气，可向日虚，月空；知天一日游、八神诸神所在方，即不可立向，大凶；或日虚之上恶神并者，当向天道、天德，吉无咎。^①

《产经》认为产妇分娩时应面向天气运行的方向，并以单膝着地坐于日虚、月空、天道、天德等吉神所在之方，没有凶神的方位也可以向坐，有凶神之方必须避忌。以正月、二月为例，其生产向坐宜忌如《产经》云：

正月天气南行，产妇面向于南，以左膝着丙地坐，大吉也。又天道在辛，天德在丁。

二月天气西行，产妇面向于西，以右膝着辛地坐，大吉。又乙、丁地无恶神，可用之。^②

正月生产宜南向坐于丙、辛、丁等方；二月宜西向坐于辛、乙、丁等方，其余各方当避忌。余月仿此。据《产经》文提到“十二月神图及八神诸神所在方，即不可立向”，可知《产经》原文当有十二月神煞方位图，列出各月吉凶神煞所在之方；不过《医心方》未引录这些神煞方位图。各月所不宜向坐之方当是凶神所在之方。《产经》佚文中未注明各月各方凶神，但据其所提到的“八神”可知这些神是指大时、招

①《医心方》卷二十三，505—506页。

②《医心方》卷二十三，505—506页。

摇、白虎、力士、雷公、大夫、轩辕等。

另外,《产经》对各月产庐之门的朝向也有规定,即:

正月、六月、七月、十一月,作庐一户皆东南向,吉;二月、三月、四月、五月、八月、九月、十月、十二月,作庐一户皆西南向,吉。①

“产庐”在《产图》中称“产帐”,指为产妇分娩特意安设的、用帷幕等物围隔而成的小室。各月产庐之门的朝向,亦当是据各月某种或某些神煞的所在方位而定。

《医心方》所引《产经》佚文中所论述的生产向坐宜忌只考虑上述月神,而《外台秘要》所引崔知悌《产图》,其生产向坐的趋避则涉及年神。其年神有反支、祸害、绝命、生气、悬尸、闭肚和八壮;其中祸害、绝命、八壮为理方凶神,产妇不可向之而产,其产帐(产庐)不得向之开门;反支为值月凶神,另有禁忌(见后文);生气为理方吉神,产妇宜向之而坐。崔氏云:

凡祸害、绝命上产妇不可向之大小便,又不得向产。犯者凶,产后血不止。凡生气之上宜产妇向之坐,令儿长寿,母子俱吉。②

年神是随产妇的年龄而不是历年(历法中的年)而变换其所理之方或所值之时的,因而岁数不同的产妇,在同一年中各方位(或月份)上的神煞是不同的。《外台秘要》所引《崔氏年立成图法》列述了十三至四十九岁妇女各岁的年神所理之方或所值之时,以十三岁为例,崔氏云:

女人年十三,行年在庚申,反支在正月、七月,祸

①《医心方》卷二十三,508页。

②《外台秘要》卷三十三,926页。

害在南方离，绝命在东南巽，生气在西南坤。宜唤西南方黄衣师看产，产妇宜著黄衣卧西南首。悬尸在辰戌日，闭肚在辛，八壮在申。^①

十三岁的产妇，该年生气在西南方坤位，生产时应卧于室中西南角，朝西南而产。其余各年均同此例。

崔氏《产图》所述月神包括凶神十三种，即：大时、咸池、招摇、吴时、雷公、丰隆、轩辕、月白虎、大夫、狂虎、天猴、天狗、运鬼力士，和吉神两种，即月空与福德。崔氏云：

夫人临产，必须避诸凶神，逐月空，福德之地。若神在外，于舍内产；若在内，于舍外产。令于福德及空地为产帐，其舍内福处，亦依帐法。^②

即产妇临产时，当于月空及福德所在之方安设产帐。至于产帐是安设在室内或室外，取决于该日的日游神所在之宫是中宫还是外八宫（参见后文）。月神所在之方逐月而异，因而产妇生产的趋避的方位（即产帐的安设方位）从而也依月而变换。《外台秘要》岁引崔氏《十二月立成方》绘出了十二月生产神煞趋避图，其五月之图如下（图5—4）。^③

图中子、丑、寅、甲、乙、丙、乾、坤等干支名和卦名表示24方位，这里当然限于居室内外的24方位。凡有凶神的方位，如子方有狂虎、丑方有大夫、艮方有运鬼力士等，

①《外台秘要》卷三十三，924页。

②《外台秘要》卷三十三，927页。

③《外台秘要》卷三十三，928页。

产妇向坐均当忌避；而月空、福德^①所在的方位，如丙方、壬方有月空、乾方有天德，均为生产时向坐所宜（亦宜藏胞）。结合其它十一个月份的神煞方位图来看，月空之方宜于生产坐向，而天德之地宜于藏胞衣。

崔氏《产图》中的日游指天一日游神，此神在六十甲子日中游行九宫，其中中宫游行16日，外八宫中四正各游行5日，四维之宫各游行6日。

崔氏云：

日游在内，产妇宜在外，别于月空处安帐产，吉……日游在外，宜在内产，吉。凡日游所在内外不可向之产，凶。^②

即，生产当避日游神所在之方，凡日游神在中宫之日，不可在室内而只能在室外另设产帐生产；日游神在外八宫之日，不可在室外产而宜在室内产。无论日游神是在内宫，还是在外宫，产妇生产时均不可向之。例如，甲子日日游神在东南维（巽宫），故此日宜在室内产，生产时不可朝东南方。余仿此。

此外，《外台秘要》所引《产图》文又有《日历法》，在六十甲子日下各注明了当日生产宜在之处（室外或室内）及其坐向。其产处与日游神所在趋避法相符，但坐向却与之不同。其坐向限于四维中的三方或两方。例如：乙丑日若按日游神所在趋避法宜在室内产，坐向避东南维，而《日历法》

①《外台秘要》所引《十二月立成法》中所述福德所在的方位与各月方位图中月空，所在的位置完全一样，因而，崔氏《产图》中的月空实即福德，或为方位相同的二神。

②《外台秘要》卷三十三，931页。

则云：

乙丑日，在内，面向西南、西北、东南三角吉。①

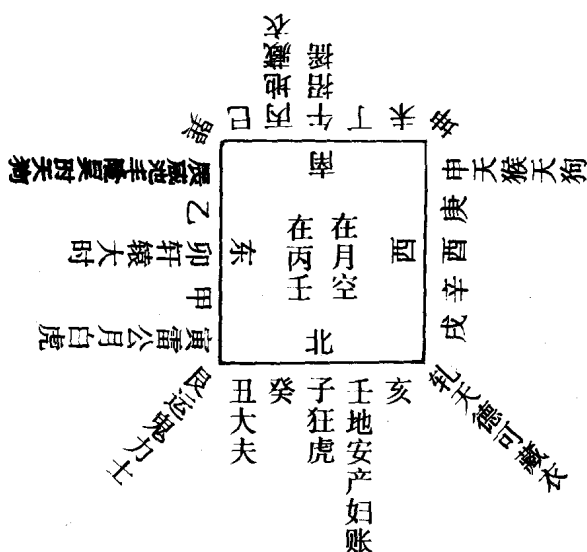


图 5—4 崔氏五月产图

同时《日历法》又规定：凡甲、乙日，产妇“卧无西首”；丙、丁日，“卧无北首”；戊、乙日，“卧无东首”；庚、辛日，“卧无南首”；壬、癸日，“卧无四角”。结合其所述产妇各日衣着颜色宜忌及产妇“起”（指起床）日宜忌可知，这种十日忌卧“四首”（即室内或室外四边或四壁旁）及“四角”的禁忌是为了避各日的所不胜之气，即与该日五行相克之气。

要之，无论是《产经》，还是崔知悌的《产图》都强调

①《外台秘要》卷三十三，931页。

产妇生产的位置（亦即安设产庐或产帐的位置）及生产时的面向应当避忌恶神所在之方而选用吉神所在之方。由于吉凶煞所在的方位是有规律地变换着，或随月，或随日，因而其向坐的方位也就因年、月、日而各有宜忌，亦有规律地变换。

（2）、反支避忌法

神煞，特别是月神一般都是既有时间性，又有方位性的，对神煞的趋避一般也既趋避其所理之方，也趋避其所值之时。然而，产妇分娩时间是不可选择的，产妇无法选择吉神所值之日生产，也无法避开凶神所值之日生产，只能任其自然。所以，无论是《产经》，还是《产图》都不讲生产的时间趋避。但时《产经》和《产图》对反支这一值时恶神又特别重视，以犯反支为生产之大忌。那么，怎样才能反支所值之时生产又不犯反支呢？《产经》云：

反支者，周来害人，名曰反支。若产乳妇人犯者，十死。不可不慎！若产乳值反支者，当在牛皮上，若灰上，勿令污水血恶物着地；着地则煞人。有浣濯者皆以器盛之，过此忌月乃止。^①

即，如果产期恰在反支所值之月，为不触犯此恶神，应当在牛皮垫上或灰上生产，不要让血水污秽之物流浸于地。此外，浣洗产妇、婴儿及有关物品用过的污水亦不可泼于地上，当以容器盛之，直至反支所值之月尽为止。

崔氏亦云：

凡反支月，不得使血露污地，或令子死腹中，或产

①《医心方》卷三十三，507页。

不顺。皆先布灰草，然后敷马驴牛皮，于其上产，吉。^①

《产经》中所叙述的反支有年立反支、年数反支、生年反支和日反支等四种，前三种反支所值之时均为每年一个月，日反支为每月一天。所谓年立反支指随历年而变换其值月的反支，年数反支指随产妇的年龄而变换其值月的反支，生年反支指随产妇出生年的地支而变换其值月的反支。这说明值月反支在当时已有多种观点，《产经》并取了三家之说，但未指明何者指明何者为是。

《产图》所述仅年数反支，而且每年反支所值之时为两个月而不是一个月。这又是另一种观点。

除以上所述产妇生产向坐宜忌及反支避忌法外，《外台秘要》所引崔氏《产图》佚文还对生产及产前产后的有关宜忌有所论述，如产妇大小便禁忌、产妇及助产士衣着宜忌等。

产妇大小便方向禁忌：《产图》规定产妇临产之月及产后未满月时不可向恶神所在方大小便。如说：

凡祸害，绝命上，产妇不可向之大小便……凡闭肚之上临月及已产未满月，皆不得向其处大小便及弃不净水。犯者令人闭塞难产、失颜色、腹痛、面痿黄、令脐绞痛、咽喉不利，凶。^②

即，如朝恶神大小便及泼恶水于其方，产前则导致难产，产后则导致留疾，故当避忌。

产妇及助产师衣着宜忌：《产图》还规定，产妇生产时

①《外台秘要》卷三十三，927页。

②《外台秘要》卷三十三，926页。

所穿服及助产师所穿的衣服之颜色当与产妇何坐之方或生产之日的五行属性相同或相生，而不能相克，甚至所请助产师的所在方向亦当于产妇所向方向一致。例如：当产妇年龄二十四岁时生气在东方震位，此时除产妇宜“卧东首”外，还当“唤东方青衣师看产，产妇宜著青亦衣。”^①即请东方的助产师着青衣助产，并且产妇也着青衣。此为产妇向坐之方与产妇，助产师的衣着五行属性一致。崔氏又云：

凡甲、乙日，生子勿白衣，宜著黑衣，吉；卧无西首，勿庚辛日起。^②

甲、乙属木，白属金，黑属水，金克木，水生木；西、庚辛亦属金。甲、乙日生产宜着黑衣而不宜着白衣，不朝西卧，不以庚、辛日起，其意在避金气之克而得水气之助。其余各日仿此。

所以，生产的宜忌，既有神煞的趋避，也有五行的趋避。不过，若考虑到神煞的本质实即阴阳五行，则神煞趋避与五行趋避本无区别。

(3)、藏胞日方宜忌论

中国古代对产后胎衣的处理非常慎重，并形成了一套处理胎衣的方法，包括胎衣的清洗、盛胎之器、埋胎的场所、方位及时间的选择等内容。藏胞法的历史也很悠久，马王堆汉墓帛书《杂疗方》和《胎产书》中提出了一套形式完整的埋胞择地规范，有图有文，这足以说明早在西汉之初或更早的时候，中国已形成了埋胞法的理论。这里着重就属于“时

①《外台秘要》卷三十三，925页。

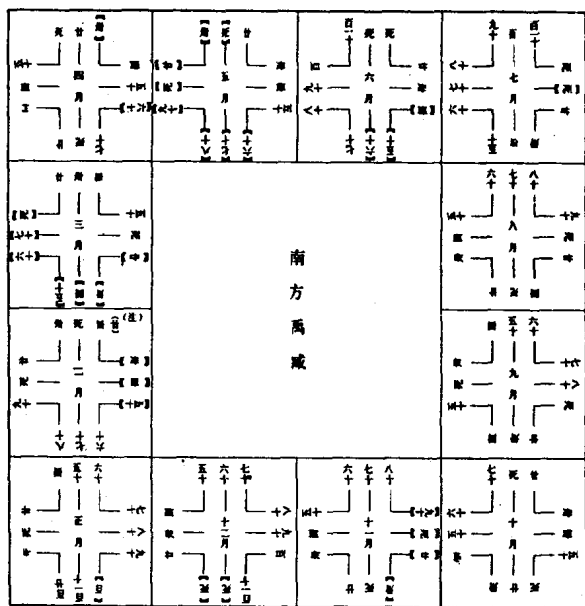
②《外台秘要》卷三十三，932页。

间医学”内容的按月选择埋胞方位及日子的理论加以研究。

帛书《杂疗方》提出了埋胞的原则，云：

禹藏埋胞图法：埋胞，避小时、大时所在；以产月、视数多者埋胞。^①

即埋胞应避开小时和大时^②这两个凶神所在的方位；根据生产的月份，选择数值大的方位埋胞。“数多”指埋胞图中标出的数目中值大的数。《禹藏埋胞图》见于帛书《胎产书》，其图如下（图5—6）。



注：二月未位帛书原为卅，按数与死位排列规律，当为廿。

① 《马王堆医书考注》，326页。

② 大时和小时即咸池和月建。《淮南子·天文训》云：“斗杓为小岁……咸池为太岁……大时者，咸池也；小时者，月建也。”均为大凶之神，不可迎向。

图中的十二个方格代表十二个月份，每格中的纵横短线代表十二方位，短线顶端的数目指该月埋胞该方婴儿可活到的岁数。“死”（每格出现两次）即该月小时和大时所在之方，其方不可埋胞，埋胞则婴儿夭死。《杂疗方·禹藏埋胞图法》主张“以产月，视数多者埋胞”就是规定各月应在该月格中数目大的方位埋胞，认为这样可使婴儿长寿。所以，《禹藏埋胞图》也就是逐月埋胞方位宜忌图。

《禹藏埋胞图法》的图及文中只提到了大时和小时二种神煞，而且是应当避忌的凶神；该图文既没有提到其它吉神，也没有说明为什么其它各方位上的数目（即埋胞该方婴儿可活到的寿命）不一样。那么，各月格中各方位的数字是怎么来的呢？从各格各方位上的数目排列顺序可以看出，这种数字排列是有规律的：从“死”（即大时、小时方）前一方开始，数目按左旋之序依次递增，每方递增十岁，“死”后最近一方数值最大。也就是说，在小时和大时前方或左边的方位，离小时、大时越近则数越小；而在小时、大时后方或右边的方位，离小时、大时越近则数越大。这正与《淮南子·天文训》所云：“太岁……左者衰，右者昌。小岁……不可左也，而可右也”相符（太岁即大时，小岁即小时）。由此可以认为，《禹藏埋胞图》各月方格中各方位上的数目排列正是依据大时、小时之左衰右昌，可右不可左的神煞宜忌理论而定的。进而可以认为，《禹藏埋胞图法》的逐月埋胞方位宜忌论是建立在大时、小时二神方位宜忌理论的基础上。

《禹藏埋胞图法》的埋胞理论总的来说还比较简单。到《产经》中，埋胞法理论则发展得十分复杂，其方位趋避不再是十二方，而是二十四方；其所趋避的神煞不仅数量增多，而且既避凶煞，也趋吉神；不仅有方位趋避，而且也有

时间（日）趋避。崔氏《产图》中的埋胞法也包括方位和时间两方面的趋避。

《产经》所列藏胞吉日有两种：一种是随月份而变的日辰，如正月亥、子日、二月丑、寅日，三月巳、午寅日等等。另一种是生产之日的日干五行的子行所主之日，如甲、乙日（木）生产，当以丙、丁日（火）藏胞，丙、丁日生产，当以戊、己日（土）藏胞等。后一种藏胞吉日在崔氏《产图》中亦有论述。

藏胞的忌日似乎比其吉日多，《产经》所述藏胞忌日有：四时五行王日，即春甲、乙日，夏丙、丁日等等；与新生儿生日相克之日，如甲、乙日生儿忌以庚、辛日藏胞等；新生儿出生之日；建日、除日、破日、危日、闭日；牢日；八魁日、复日、伯日；甲辰、乙巳、丙午、丁未、戊申、戊戌日；各月十日、二十日；一日、十一日、二十一日等等。《产图》认为凡反支月皆不可藏，同时甲寅旬十日亦当忌藏胞。

《产经》和崔氏《产图》对藏胞方位宜忌的认识与其对产乳坐向方位宜忌的认识基本相同，即藏胞亦当避凶神所在之方而选择吉神所在之方，而且藏胞所趋避的吉凶神煞也与产乳坐向作趋避的神煞基本相同。如《产经》云：

欲藏产胞胎者，先视十二月神图，八神诸神在方不可犯；犯之咎重，不可不慎！

凡欲藏子胞，直就天德、月德之地者，子必富贵寿老无疾。最吉之地，故其利万倍也。若不得天德、月德者，天道、人道地亦吉，其利百倍。又不得此地者，亦可有反向大吉之地亦吉利。若虽是吉地而与恶神并者，不可藏胞。夫言吉者，谓之无凶；故虽云吉地而与恶神

并者，此为凶地。^①

《产经》根据以上避凶趋吉的思想及天德、月德、福害、绝命等吉凶神煞的起例列出了一年十二各月藏胞所宜之吉方，以正月、二月为例，《产经》云：

正月藏胞丁地，吉年一百（即天德地）；丑地年百十而月煞并在，亦小儿祸害、绝命地，故不成其善也，他皆仿此。又日虚、月德在丙，天道在辛。

二月藏胞人门地，吉年九十（即天德人道地）；天门、鬼门虽有吉神而是小儿祸害、绝命之地，故不吉；丑地寿多而小儿行年所立之地，故不可犯凶也。又乙、丁、辛地无恶神可用之。”^②

“人门”即西南坤位，“天门”指西北乾位，“鬼门”指东北艮位。天德、月德、天道、人道、日虚等吉神所在之方为藏胞吉地；各月无恶神之方虽无吉神亦可藏胞；但只要有恶神，无论其方是否有吉神，均为凶方而不可藏胞。其余各月均同此例。

崔氏《产图》所述藏胞方位与产乳向坐方位同，即：

凡藏儿衣，皆依此法，天德月空处理之。^③

“儿衣”指胎儿胞衣，“此法”指《产图》中的“安出妇及藏衣天德月空法”，即十二月天德、月空方位表。天德与月空既是崔氏《产图》中的产乳坐向吉方，又是其藏胞吉方。

此外，《外胎秘要》引崔氏之文对新生儿初次洗浴和其后的重浴以及初次哺乳的吉凶日亦有论述，然其本原仍在于

①《医心方》卷二十三，515—516页。

②《医心方》卷二十三，515—516页。

③《外台秘要》卷三十五，978页。

“丛辰宜忌”。兹不繁述。

(4)、宋以后的产乳藏胞宜忌论

宋代以后的产乳藏胞宜忌论一方面沿袭《外台秘要》中的相应内容，另一方面有增益了一些新的内容。从现存的产科文献来看，产乳藏胞的术数趋避在宋代比较盛行，现存的宋代产科著作及综合性医书，如《孕育宝庆集》、《产宝诸方》、《妇人大全良方》、《太平圣惠方》、《圣济总录》等都收录了这方面的内容；而在明清时期，产乳藏胞的术数趋避法显然不如宋以前那么受重视，除少数医书，如《普济方》、《胎产心法》等外，大部分产科或妇产科著作均未收录这一类的内容。

《太平圣惠方》卷七十六中的“产妇推行年法”、“推日游法”、“日历法”、“十二月产图”、“借地安床藏衣法”、“产妇衣色及首指并起日法”等属产乳藏胞宜忌法内容，均取自《外台秘要》卷三十三，内容上几乎没有增减，只是形式上有所简化。《孕育宝庆集》所附《产乳备要》及《产宝诸方》列述了一年十二个月的“安产藏衣吉方”（设置产床或产帐及埋藏胞衣的吉祥方位，即月空、月德方位），内容与《外台秘要·十二月立成图》同，但形式简略。《产乳备要》及《产宝诸》篇幅很短，各一卷，所以尽管它们所收产乳藏胞内容不如《太平圣惠方》多，但并不能由此认为其作者不重视这一内容，相反，在其很短的篇幅中仍收这一内容正说明其作者是重视产乳、藏胞术数趋避法的。

南宋陈自明的《妇人大全良方》在产乳藏胞宜忌论方面也可称得上“大全”。该书不仅收录了传统的产图藏胞宜忌法，即载于《外台秘要》和《太平圣惠方》中的逐月安产藏

衣十三神吉凶方位，妇人行年产乳宜忌论（含生气、反支、祸害、绝命、悬尸、闭肚、八壮的方位及产妇所宜衣着颜色、朝向和看产师的来向及衣着颜色），月空、月德方位，推日游法（即陈氏书中的“太史局日游胎杀”）等，还增录《外台秘要》、《太平圣惠方》中所没有的产乳避忌法，即“胎杀”避忌法。陈氏云：

一受孕之后，切宜避忌胎杀所游，如经云：刀犯者，形必伤；泥伤者，窍必塞；打击者，色青黯；系缚者，相拘挛；甚至母殒。验若返掌，断不可忽。^①

可见陈自明对胎杀的避忌是根重视的。据陈氏之文胎杀显然是一种凶神，若触犯之则导致胎儿损害甚至祸及其母。《妇人大全良方》中所列述的胎杀共有五种，月游胎杀、十干日游胎杀、十二支日游胎杀、六甲旬日游胎杀和太史局日游胎杀；其中“太史局日游胎杀”即《外台秘要》中的日游神、所谓“月游”、“日游”指胎杀逐月或逐日游行到一定的处所。月游、十干日游、十二支日游和六甲日游胎杀与青龙、白虎、祸害绝命等理方凶神不一样，他们不是逐月或逐日主管一定的方位或方向，而是逐月或逐日附留到房舍或家庭中的一些建筑设施上，或什物上，包括门、窗、灶、床、炉、碓、磨、井、厨、厕、米仓、篱、堂等以及孕妇本身。例如月游胎杀正月（立春始）在房床，二月（惊蛰始）在户，三月（清明始）在门等等。陈氏云：

又有小儿及本年三杀及产妇身黄定命，皆不可犯，凡妊娠之后，将此贴于当眼，常照应之，切不可穿凿修

①《妇人大全良方·胎杀避忌产前将护法》卷十一，四库全书本742—617页。

造。^①

即月游、日游胎杀及小儿杀、本年三杀（岁煞、劫煞、灾煞）产妇身黄定命（产妇本命之五黄中宫）等凶神所在之处不可穿凿修造，触犯神煞。这一禁忌并不是仅仅针对孕妇本身，而是针对孕妇家庭中的一切成员。凡妊娠期间，孕妇家庭中的上述建筑设施或什物凡胎杀所在之时均不可穿凿修造或以其它任何方式触犯之，如打击、刃伤、泥伤等。此外，陈氏据《堪舆历》提出产乳及藏衣还当避忌游年白虎杀神，即年白虎，在太岁后一辰。

胎杀禁忌并非为陈自明所创。陈氏既称“经云”，则可知在陈氏以前已有关于胎杀避忌法的文献，陈氏接受了这一禁忌法。不过在现存文献中记载这一禁忌法的最早文献还是《妇人大全良方》。至于胎杀避忌源于何时尚难以确定。而且胎杀的性质显然不同于其它丛辰，胎杀的意义也难于用丛辰理论来解释。

《妇人大全良方》中的胎杀避忌法与《外台秘要》、《太平圣惠方》中的产乳及藏胞时方趋避法结合起来便构成了从妊娠到生产到产后藏胞全过程的术数趋避法体系。这个体系的大部分内容，《妇人大全良方》均有所载述，而明代的《普济方·妊娠诸疾门》则收录了这个体系的全部内容。记有：月空方位、逐月安产藏衣忌向方位、安产藏衣十三神吉凶方位、安床帐藏衣及藏秽物法、十二月产图、推妇人行年法、入月安产图、日历法、推日游法、安置产妇法逐日产母子宜向、逐日日游神。产妇衣色及首指并起日法、胎杀避忌产前将护法、月游胎杀、十干日游胎杀、十二支游胎杀、

①《妇人大全良方》卷十一，四库全书本，742—617页。

六甲旬日游胎杀。^①

《普济方》以后，无论是产科专著或者综合性临床医籍收录产乳藏胞术数避忌法者甚少。清代阎纯玺的《胎产心法》是为数不多的此类著作中的一种。该书收录了“孕妇宜避”的胎杀方位。“忌安床换帐”的“房中游神方位”（即推日游法）。“生子宜向方”、“安产藏衣宜向方”（即月空、天德方位），及忌太岁、三杀、年白虎方，未出《妇人大全良方》范围。

^①所列各项均取自《普济方》中原标题。参见该书卷344、712—713页。

六、运气学说

运气学说是中国医学史上理论性、系统性最强的一门学说，也是中医体系中最神秘、最深奥的一门学说，同时还是中医史上争议最多的一门学说。笔者在这本书里不惜以最大的篇幅来讨论这一学说。

1、正名及其形成时代

运气学说(“五运六气学说”的简称)，现在一般都把它作为一门中医学说。其实，就运气学说本身的性质来说，它应是象数学的内容。“五运”指木、火、土、金、水五行之气，由于它们运行不已，故称“五运”；“六气”指少阴、太阴、少阳、阳明、太阳、厥阴等三阴三阳之气，也就是风、寒、暑、湿、燥、火等六种天气。运气学说所研究的是五运六气递相主时的规律及其对天象、气候、物候的支配性作用。所以，运气学说本质上是象数学造化论的一种学说。宋·沈括《梦溪笔谈》将运气列入“象数”类，王应麟《困学纪闻》将五运六气合入“历数”类，清·李自明《太乙数统宗大全》亦收载五运六气的内容，而《四库全书》亦将托名王冰著的《玄珠密语》收入“术数类”，正是基于运气学说的象数学属性。

人是万物之一，疾病症候属于物候范围，象数学造化论的研究对象范围本身当包括病候，象数学造化论的理论也当适用于分析及概括病候，如果五运六气的理论只是在遍论天

地万物的应时变化之理时泛泛地言之人之病候，则它只能作为象数学的造化论来看待而不能作为医学理论，只有当运气理论用于专门讨论或集中讨论人的病候时，它才成为医学理论。正如五行主时论属象数学而不是医学理论，只有五脏主时论（以五行主时论为基础）才是医学理论一样。为了避免概念上的混乱，本文将作为象数学造化论的运气学说称为“运气象数论”，而将运用运气理论专门研究人的疾病规律的医学理论称为“运气病候论”。毫无疑问，运气病候论即是运气象数论的衍生物，是运气象数论在医学中的具体应用。今人通常所说的“运气学说”则是运气象数论和运气病候论的混称。

对运气学说的形成时代的讨论也需要首先对“运气学说”这一概念本身加以限定，也就是说，首先要明确“运气学说”的内涵和外延。这里所说的“运气学说”是指自成体系的关于五运和六气递相主时并支配天象、气候、物候和病候变化的理论，在这种理论中，五运和六气不仅主岁，而且司步；司步的运和气又有主、客主分，而客运和客气又与主岁的运和气有关。也就是说，本文的“运气学说”是指最早见于王冰次注本《素问》“运气七篇”（现存文献）中的五运六气学说，并非所有的关于五行（即五运）和六气（三阴三阳或风寒暑湿燥火）的理论都属于“运气学说”的范围。所以，本文所说的“运气学说”是指有严格意义的理论体系。

对运气学说形成时代的确定首先取决于对“运气七篇”写成年代的确定。“运气七篇”指唐代王冰所编次注解之《黄帝内经素问》卷十九至卷二十二的《天元纪大论》至《至真要大论》等七篇运气学说专篇。关于“运气七篇”是否为《黄帝内经·素问》原本所有以及其写成时代，自宋代以来即争论

不决，归纳起来主要有以下四种观点：其一，“运气七篇”为《内经》本文，写成于西汉以前或战国时期；其二，“运气七篇”非《内经》本文，写成于东汉时期，为王冰移入《内经》；其三，“运气七篇”为王冰自撰并窜入《内经》；其四，不考虑“运气七篇”是否为《内经》本文，但肯定它是写成于汉以前的上古文献。笔者倾向于第二种观点，今考如下：

“运气七篇”非《素问》原文：

《汉书·艺文志》所载“黄帝内经十八卷”含《素问》、《灵枢》各九卷，其中《灵枢》在张仲景《伤寒杂病·序》中称为《九卷》，在皇甫谧《针灸甲乙经·序》中名为《针经》，而《素问》之名则自张仲景以至今日始终未变。自《内经》之后至王冰以前，历代节录、发挥和注解《内经》的《难经》、西晋皇甫谧《针灸甲乙经》、隋全元起注《黄帝内经素问》，杨上善《黄帝内经太素》等均无“运气七篇”的内容，其原因只有两种可能：其一，《内经》本文并无“运气七篇”内容；其二，《内经》本文有之，但后世亡佚，至王冰重新发现之。《内经》在汉以后的确有所亡佚，皇甫谧《针灸甲乙经·序》中即称《内经》“亦有所亡失”^①，但《素问》亡佚的内容仅一卷。《隋书·经籍志》所载全元起注《黄帝内经素问》仅八卷，比原九卷数少一卷；《隋书·经籍志》中还有“梁八卷”（指《黄帝素问》）之语；王冰《黄帝内经素问·序》中亦称：故第七一卷，师氏藏之，今之奉行，惟八卷尔”^②可知自梁至唐《素问》的通行本只有八卷，缺第七卷。王冰自称：时于先生郭子斋堂，受得先师张

① 山东中医学院编《针灸甲乙经校释》上册，13页。

② 《黄帝内经素问》第5.6页。

公秘本，文字昭晰，义理环周，”^①于是王冰便将当时通行的《素问》八卷本与“张公秘本”“合八十一篇二十四卷，勒成一部”^②。根据王冰的序文以及他所次注之《黄帝内经素问》，如果说“运气七篇”是唐以前通行《素问》八卷本的亡佚之文的话，那么“运气七篇”也就是《素问》原第七卷一卷的内容；但是，这绝不可能！“运气七篇”在王冰次注之《素问》中占有将近三分之一的篇幅，也就是说第七卷占全书的三分之一而其它八卷才共占全书的三分之二，汉以前书籍卷数的本意指一书所用简或帛的卷子数，同一书各卷的文字篇幅应大致相当，而“运气七篇”一卷竟占全书九卷的三分之一，绝无此理！再者，如果说“运气七篇”为《素问》本文，那么其写作年代当与《素问》其它各篇一样在西汉中期以前；《内经》其它各篇均无干支纪年之法，更无五行六气配干支之文，干支纪年始于东汉^③，《内经》当然不能有之；而“运气七篇”则以干支纪年作为其运气主岁理论的前提，这说明其写作年代当在东汉以后，与《内经》成书时代不合。由此可以断定，“运气七篇”并非唐以前通行的八卷本《素问》的佚失之文，即言之，《黄帝内经素问》本文并无“运气七篇”的内容，王冰次注本《黄帝内经素问》中的“运气七篇”是王冰从其它书中移入《素问》中，欲借《素问》以广其传。

“运气七篇”写成于东汉时期：

运气学说确定主岁之运气是以干支纪年为基础的，而干

①《黄帝内经素问》第5.6页。

②《黄帝内经素问》第5.6页。

③参见拙作《中国象数学源流·时间与方位的划分和表示方法》

支纪年始于东汉，故“运气七篇”写成时代的上限当不超过东汉；又，“运气七篇”的文字音韵属上古音韵系统^①，上古音韵的时代下限为东汉；将这两个方面结合起来可知“运气七篇”当为东汉时期的作品。而运气学说的形成时代亦当东汉。

运气学说的形成可能与西汉后期至东汉时期盛行的“纬学”有关。“纬学”虽因多涉虚妄怪诞而为后人所讥所弃，但它对天地自然之理则确实多有思索和探寻，并且也不乏精见和哲理。作为天地万物变化之理的五运六气理论也是纬学所探讨的问题之一。例如《易纬·河图数》即谈到：

五运皆起于月初，天气之先至，乾知大始也；六气皆起于月中，地气之后应，坤作成物也^②。

这里不仅明确提到了“五运”和“六气”的名称，而且指出了五运和六气的起始时间。这足以说明纬学对五运六气是有所论述的。只是由于《易纬》等纬书均未完整地流传下来，只有一些片段残存于其它古文献中，现已无法确知纬学中运气理论的详情。

《易纬·通卦验》还论述了各节气晷影的过长过短与气候、农作物收成、特别是与病候的关系。例如：它说：

冬至晷长一丈三尺，当至不至则旱，多温病；未至而至则多病暴逆心痛，应在夏至。小寒晷长一丈二尺四分，当至不至先小旱后小水，丈夫多病喉痹；未当至而至，多病身热，来年麻不熟。……夏至晷长一尺四寸八

①徐伯鸿《内经运气七篇的文字语言学考证》，江苏省中医多学科研究联络组编《中医多学科研究论文汇编》第一集。

②《古微书》卷十五。

分，至不至国有大殃，旱，阴阳并伤，草木夏落，有大寒；未当至而至病眉肿。小暑晷长二尺四寸分，当至不至前小水，后小旱，有兵，多病泄注，腹痛；未当至而至病胠肿①……

各节气（交节之日）的晷影长短各有其定数，所谓“当至不至”指节气已到而晷影长度未达到其应至之长度，即影长过短；而所谓“未至而至”指节气日期未到而晷影长度已达到在交节之日才应达到的长度，即影长过长。晷影的过长过短是阴阳之气偏胜的表现。《淮南子·天文训》云：

八尺之景，修径尺五寸。景修则阴气胜，景短则阳气胜。阴气胜则为水，阳气胜则为旱。②

所以，《易纬·通卦验》所述晷影“当至不至”“未至而至”与天气之旱、作物之收成及疾病之征候的关系实际上表达的是各节气阴阳之气的太过或不及与天气（水旱）、物候（农作物）和病候的关系。

《易纬·通卦验》还论述了八节卦气与气候、物候及病候的关系。例如它说

震，东方也。春分日出时青气出直震，此正气也。气出右万物半死，气出左蛟龙出震，气不至则岁中少雷，万物华而不实，人民疾热，应在其冲。离，南方也。夏至日中赤气出直离，此正气也。气出右万物半死，气出左赤地千里，离气不至日无光，五谷不荣，人民病目……③

①《古微书》卷十四。

②《淮南子》卷三，1217页。

③《古微书》卷十四

八卦中震、离、兑、坎四卦之气分别为青气、赤气、白气、黑气，实即木、火、金、水之气，而乾、坤、艮、巽四卦之气均为黄气，实即土气，所以八卦之气实即五行之气。《通卦验》认为八节八卦之气之出当定位定时，如果所出之位偏左偏右及节至而气不至，则有异常的气候、物候、病候发生。气出偏左为气太过，气出偏右及气不至为气不及。所以，《易纬·通卦验》的这段文字所表达的实际上是八节五行之气的太过不及与气候、物候及病候的关系。

《易纬·通卦验》的上述两段文字所论显然不是五运六气理论，但其思想方法——从节气阴阳五行之气的太过不及来分析气候、物候和病候的变化特点与运气学说的思想方法——从各时段（岁或步）五运六气的太过不及来分析气候、物候和病候的变化特点却是十分接近的。而且，《易纬·通卦验》的上述两段文字也表明一定时间内气候、物候和病候变化的常与变以及导致这种变化的原因——天地之气的常与变已是纬学所着意研究的领域，而这也正是运气学说所研究的领域。

从以上所述纬学有与运气学说相同的研究领域、相近似的思想方法并且还明确用到了“五运”和“六气”的概念等情况来看，运气学说（运气象数论）很可能就出自东汉的纬学，至少它受到了当时盛行的纬学思潮的影响。

2、运气象数论

运气象数论的理论前提是以阴阳五行之气为支配天地万物生成变化的根本力量，以阴阳五行规律为天地万物的根本规律。正如《天元纪大论》所云：

夫五运阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。^①

而运气象数论的基本原理则是认为五运和三阴三阳六气递相主时，周而复始；由于五运和六气对天地万物的作用特点是各不相同的，因而随着五运六气的应时递代，天地万物也呈现出周期性的变化；具体地说，也就是天象（主要是五星）、气候和物候（主要指植物和动物，包括人）随五运六气的周期性递代而呈现出周期性变化。根据五运六气主时的周期或每一运（或气）主时的时间单位，运气象数论中的运气分为主岁运气和司步运气两种。所谓“主岁运气”指每一运或气主司一岁（年），五运每五岁为一周期，六气每六岁为一周期，五运和六气相配每三十年为一周期，如果再考虑到年干支的阴阳以及由此而造成的运气太过不及，则五运六气每六十年为一个大周期。这也就是《天元纪大论》所说的：

天以六为节，地以五为制。周天气者，六期为一备；终地纪者，五岁为一周。君火以名，相火以位。五六相合而七百二十气，为一纪，凡三十岁。千四百四十气，凡六十岁，而为一周，太岁不及，斯皆见矣。^②

所谓“司步运气”指五运六气以一年为一周期，每一运主司一年的五分之一，即 73 日零 5 刻；每一气主司一年的六分之一，即 60 日又 87 刻半。一年的五分之一或六分之一即为“一步”或“一节”。《六微旨大论》所云：“所谓步者，六十度而有奇”^③，即指六气司步而言。司步的五运和六气进一

①《黄帝内经素问》卷十九，361页。

②《黄帝内经素问》卷十九，367页。

③《黄帝内经素问》卷十九，392页。

步又有恒定不变的主运、主气和逐年干支而变的客运和客气之分。而无论是主岁的运气，还是司步的运气（含主运主气和客运客气）又都有平气、太过和不及之别。

运气象数论与象数学造化论中的阴阳消长和五行主时论属于同一种性质的理论，即都是关于天地万物变化的时间规律的自然哲学理论。运气象数论一方面在内容的丰富复杂性、形式的严整性、理论的系统性等方面远较阴阳消长和五行主时论进步，另一方面运气象数论与其以前的象数学变动论又有一定的继承性或延续关系。这主要有以下几点：其一，沿用五行（木、火、土、金、水）和六气（三阴三阳）的概念，并把阴阳和五行作为天地万物变化的根本力量。三阴三阳的概念在汉以前虽仅见于医书，但这一概念本身属于象数学概念。其二，继承了五行递相主时及天地万物之变有其时间规律的思想。事实上，运气象数论中的“司步主运”理论与汉以前象数学造化论的五行主时论的思想是相同的。其三，运气象数论中的运气“太过”、“不及”和“平气”概念在《素问·六节脏象论》中已经提出：

五运相袭而皆治之，终期之日，周而复始，时布气立，如环无端……其太过不及如何？岐伯曰：五气更立，各有所胜，盛虚之变，此其常也。帝曰：平气如何？岐伯曰：无过者也……未至而至，此谓太过……至而不至，此谓不及。^①

“运气七篇”中的“太过”、“不及”和“平气”的意义与《素问·六节脏象论》同。例如《六元正纪大论》云：

运有余，其至先；运不及，其至后……运非有余非

^①《黄帝内经素问》卷三，64页。

不足，是谓正岁，其至当其时也。^①

《气交变大论》云：

故太过者先天，不及者后天。^②

运气主岁的理论在西汉以前的象数学造化论中还没有萌发，为东汉时象数学之独创。不过，岁与岁之间在天气、物候、乃至疾病方面的不同已为人注意，例如《淮南子·天文训》即提出：

摄提格之岁，岁早水，晚旱，稻，稻疾，蚕不登，菽、麦昌，民食四升……单阏之岁，岁和，稻、菽、麦、蚕昌，民食五升……作鄂之岁，岁有大兵，民疾，蚕不登，菽、麦不为，禾虫，民食五升……^③

太对纪年的摄提格至赤奋若相当于后世干支纪年的寅至丑。尽管《淮南子》只是主要从农业经济的角度着重论述了各年的水旱及农作业及蚕业收成情况，但它已涉及到天气、物候和疾病等三方面的“象”变。而各年的天气、物候和病候特点也正是运气学说中主岁运气理论所要阐释的象变规律。当然，《淮南子》只是提出了各年的部分天气、物候、疾病现象特点，而没有解释其产生的原因，因而还不具备理论上的意义。

运气主岁理论是运气象数论区别于西汉以前的象数学物变论的最重要的标志。不仅运气主岁理论的本身为以前的象数学所无，而且运气象数论中客运和客气司步规律也取决于主岁的运气。要理解运气象数论，必须首先理解运气主岁的

①《黄帝内经素问》卷二十一，475页。

②《黄帝内经素问》卷二十，403页。

③《淮南子》卷三，1215页。

理论。这里，着重分析五运六气与岁的关系是如何确定的。

(1)、五运六气与岁的关系的确定

主岁的运气依年干支而定，即以年干定运，以年支定气。《天元纪大论》云：

甲己之岁，土运统之；乙庚之岁，金运统之；丙辛之岁，水运统之；丁壬之岁，木运统之；戊癸之岁，火运统之……子午之岁，上见少阴；丑未之岁，上见太阴；寅申之岁，上见少阳；卯酉之岁，上见阳明；辰戌之岁，上见太阳；巳亥之岁，上见厥阴……厥阴之上，风气主之；少阴之上，热气主之；太阴之上，湿气主之；少阳之上，相火主之；阳明之上，燥气主之；太阳之上，寒气主之。^①

主岁运气中的年干支与五行的配属关系显然不同于通常所说的干支五行属性：东方甲乙寅卯木，南方丙丁巳午火等等。那么，年干支与五行的这种关系是怎么确定的呢：关于五运主岁，《五运行大论》引《太始天元册》文云：

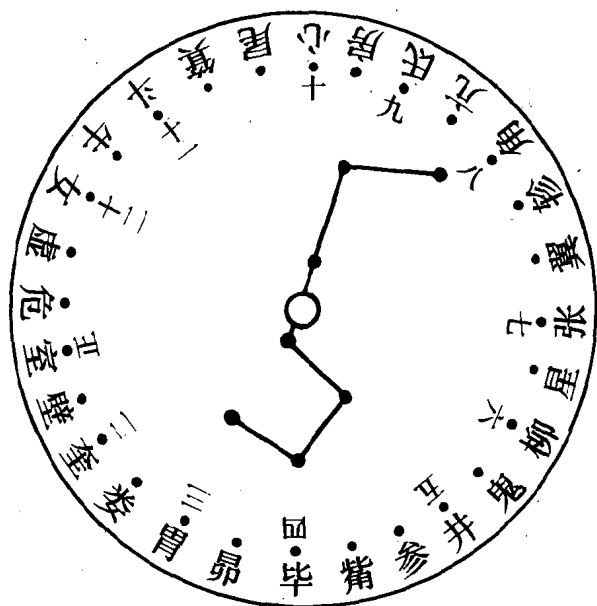
丹天之气经于牛女戊分，苍天之气经于心尾己分，苍天之气经于危室柳鬼，素天之气经于元氏昴毕，玄天之气经于张翼娄胃。所谓戊己分者，奎壁角轸，则天地之门户也。”^②

也就是说，五运配十干是根据五色之气布于二十八宿天区来确定的。那么，二十八宿与十干又有什么样的关系呢？这只要参照一下阜阳双古堆西汉汝阴侯墓中出土的“六壬占

①《黄帝内经素问》卷十九，368页。

②《黄帝内经素问》卷十九，370页。

盘”就能明了（见图 6-1）。



如图，“六壬占盘”由上下两层构成。上层圆形，周边标有二十八宿名及“正”、“二”、“三”等字样，指十二月之日建，如正月日建营室（正月太阳在室宿）等等；中央为北斗七星图。值得注意的是此盘下层的方形盘：方盘四周最外围也标有二十八宿名，每边七宿，左（东）为苍龙七宿，右（西）为白虎七宿，上（南）为朱雀七宿，下（北）为玄武七宿，次内一周四边标有十二支；再内一周四边及四角标有十干，戊己各出现两次且在四角；下层方盘比上层圆盘大，圆盘置于方盘中央且可以自由转动。从形式上看，这一占盘是对天地的摹拟，象征天圆地方，天动地静；上盘当为天盘，下盘

当为地盘。但二十八宿在天上，地盘怎么也标有二十八宿呢？这是古人将天球赤黄道附近天区的二十八宿投影到地平面上，借地平方位划分法来划分二十八宿天区方位；但天球是旋转不已的，二十八宿相对于地平的方位时刻都在移动，即二十八宿相对于地平没有固定的方位，那么怎样用地平方位固定地表示二十八宿的天球方位呢？我国古人是以春天初昏时的天象为标准，将春天初昏二十八宿在地平方位上的投影作为其所在天球方位的划分标准。所谓“四象二十八宿”也就是指春天初昏时角、亢、氐、房、心、尾、箕七宿出现在东方，象龙形，故称此七宿为“东方苍龙七宿”；斗、牛、女、虚、危、室、壁七宿出现在北方天区，象龟（玄武）形，故称此七宿为“北方玄武七宿”；余仿此。拙作《中国象数学源流》所述以十二辰（支）表示十二次也是以春天初昏时十二次天区所对应的地平方位（以十二支表示）为标准而定的。当以春天初昏时二十八宿的地平方位上的投影为标准划定二十八宿在天球（赤黄道附近）上的方位后，天球方位也就与地平方位一样固定下来，即角、亢、氐、房、心、尾、箕其宿所在的天球位置永远为天球的东方，斗、牛、女、虚、危、室、壁七宿所在的天球方位永远为北方，余仿此；即言之，天球上的方位相对其恒星背景而言是恒定的，而相对于地平方位而言则是转动不定的；天球上的方位与地平方位由此就互不相干，只有在春天初昏时或其它季节的其它各不相同的某些时辰才重合。天球方位既依地平方位而划分，则表示地平方位的词或符号，如“东”、“南”、“甲、乙”“寅、卯、辰”等等也被用以表示天球之方位。“六壬占盘”方盘上二十八宿所对应的十二支和十二干（戊己用两次）正是春天初昏时二十八宿在地平方位上的投影，也就是以此时的

天象和天地关系为准划定的二十八宿所在的天球方位。十干和十二地支既可合起来表示二十四方位（四维常用乾、坤、巽、艮或其它符号来表示），也可分开表示方位，通常是以八干（十干除戊己）表示四正之方，以十二支表示十二方。“六壬占盘”的方盘上表示二十八宿方位的符号同时使用了天干和地支，但干支并不是并排在同一线上而是分列内外两线，这意味着天干和地支是分开表示方位的。天干以甲乙、丙丁、庚辛、壬癸分别表示四正，而将戊己各使用两次表示四维（戊己之前的“天”、“地”、“人”、“鬼”既分别指天门、地户、人门、鬼门，也能区分同一戊己表示的方位的不同）；十二地支仍表示十二方（不及四维）。这种同时使用天干和地支，而干支又分开表示天区或二十八宿方位的方法也见于《史记·律书》。综上所述，可知“六壬占盘”的下层方盘严格地说应称为“方位盘”，它原本于地，但既可用于地，也可用于天；用于地则表示地平方位，用于天则表示天球赤黄道二十八宿天区的方位。

根据“六壬占盘”上所标示出的二十八宿所对应的十二干（戊己重复一次）方位，《太始天元册》文中所述五色之气所经之星宿的方位分别是：牛女—癸，角轸—戊；心尾—甲，壁奎—己；危室—壬，柳鬼—丁；亢氐—乙，昴毕—庚；张翼—丙，娄胃—辛。而所谓“丹天之气”、“天之气”等在象数学的五行学说中也就分别是火气、土气等五行之气。如将《太始天元册》文中的宿名以其方位之干代之，并将五色经天之气以五行之气代之，则有如下这样的关系：火气经于戊癸，土气经于甲己，木气（苍）经于丁壬，金气（素）经于乙庚，水气（玄）经于丙辛。这与“运气七篇”中所述五运与年干的关系完全一致。所以，五色之气所在的天区方位

(干)是运气气象数论中五运主十干的来源或依据;简言之,五运主十干的理论是依据天象而定的。这就是《五运行大论》所说的:

天地阴阳者,不以数推以象之谓也。……夫候之所始,道之所生。^①

据上文所述,《太始天元册》文中所描述的五色经天之象可以下图表示之(图6-2)

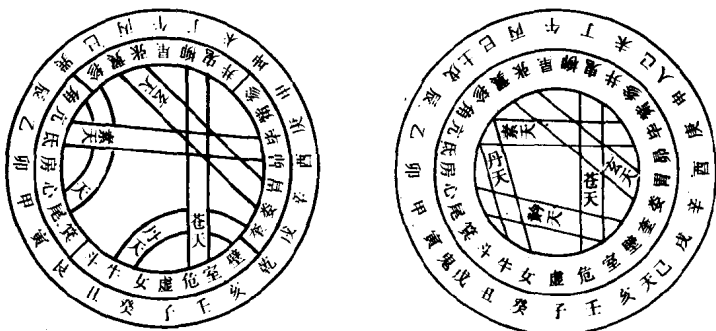


图6-3 五天五运图 图6-2 五色经天图

五色经天图自明代以后均依从张介宾《类经图翼》中所绘“五天五运图”(图6-3)。比较此二图可以发现丹天和天所经之宿不同,造成这种差异的关键原因是张氏以壁奎二宿当戊位(乾),而以角轸二宿当己位(巽),笔者据“六壬占盘”以壁奎所当之位为己,角轸所当之位为戊,故其图当如此。《太始天元册》至迟在东汉时已有之(“运气七篇”成于东汉,而《太始天元册》文是其中《五运行大论》所引用的,故《太始天元册》原书当成于“运气七篇”之前),而“六

①《黄帝内经素问》卷十九, 370页。

壬占盘”为汉代实物，时代接近；“六壬占盘”上明确标出了二十八宿多对应的干支方位，当从之。张介宾以下皆失之不论，误矣！（参见拙作《中国象数医学源流·造化论·时间和方位的划分及其表示方法》）。

应当注意的是，《太始天元册》文中所述五色经天之象所反映的只是五行之气（五运）与表示天球（赤黄道）方位的十干之间的关系，十干在这里并不具有年、月等时间意义；而《五运行大论》则以此作为年干配五运的理论依据，十天干便由原来的天球方位符号转变为表示年的符号。《五运行大论》在这里正是基于时空合一的观念和干支的多义一体、属性相递性，从五色经天之象中推出五运主岁的结论的。

五运主岁中的五行与十干的关系如前所述是根据五色经天的天象而定的，那么，六气主岁中的三阴三阳与十二支的关系是如何确定的呢？《五运行大论》所云：“天地阴阳者，不以数推以象之谓也”一语是同时针对主岁的五运和六气而言的，如此则六气与十二支的关系也当依“象”而定；但该篇下文所引《太始天元册》文所述五色经天之象只能说明五运主十干的关系而不能说明六气与十二支的关系；“运气七篇”其它各篇也未对“子午之上，少阴主之”等等六气主十二支的关系的来源或依据作说明，先秦两汉期间的其它现存古籍亦无明文论及者。从“运气七篇”强调“象”、“候”的特点来看，六气主十二支的关系还得从天象上来探寻；因为“六气”是属于天气，故当从天象论之。《淮南子·天文训》中关于“六府”的下一段话值得注意：

天有九野，九千九百九十九隅，去地五亿万里，五星，八风，五官，六府，紫宫、太微、轩辕、咸池、四

守、天阿……何谓六府？子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌巳亥是也。^①

由于这一段文字都是关于天象或数的，因而“六府”也当与天象有关。而子午、丑未等十二支在古天文学中通常是用来表示十二次或二十八宿天区十二方位的（天区十二次与十二方位实同），故作为“六府”的子午、丑未等六对地支当为二十八宿天区上的六对方位（十二支虽亦用于表示月、时等时间，但“府”不得为时间而当为场所，二十八宿方位属场所），即，子午、丑未等分别是天上“六府”所在之位。那么，这“六府”各是什么“府”呢？《淮南子》没有具体说明。

考《六元正纪大论》，恰好有六个“府”名，其文云：

厥阴所至为风府为璽启，少阴所至为火府为舒荣，
太阴所至为雨府为员盈，少阳所至为热府为行出，阳明
所至为司杀府为庚苍，太阳所至为寒府为归藏。^②

这里的“风府”、“火府”、“雨府”、“热府”、“司杀府”、“寒府”很可能就是《淮南子·天文训》中的“六府”。如果是这样的话，那么子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥分别也就是火府、雨府、热府、司杀府、寒府和风府。“府”的意义无非是言其为气之源或气盛、气聚之所，由此六府而产生出火、湿（雨）热、燥（司杀）、寒、风等六种天气。

“运气七篇”中的三阴三阳配风、寒、火、热、燥、湿等天气和十二支的来源是千百年来历代中医学家煞费苦心而终未能理解的问题。太阳为什么反为寒，少阴为什么反为火？子午南北水火相反，为什么均属少阴？卯酉东西阴阳相对，

①《淮南子》卷三，1215页。

②《黄帝内经素问》卷二十一，495页。

为什么同为阳明？等等，令人百思不解！其实，只要参照十二支与六府、六气的关系，这些问题并不难解答。周天十二方位中（即十二支），每两个相对的方位，如子—午、丑—未等等同为一府（亦即同为一气），既同为一气，则其相对立的意义便不存在而为同性。而且，三阴三阳与风、寒、火、热、燥、湿等天气之间的对应关系并不是由直接在六种天气上划分三阴三阳而来。三阴三阳是依“六府”所贯之方位而定的。“六府”包括东西三府和南北三府，以阴阳区分之，四方以东为先，阴阳以阳为先，故东西三府为阳而南北三府为阴；东西和南北三府再以一阳（阴），二阳（阴）、三阳（阴）区分之：天道左旋，阴阳由少之多，故“六府”自寅申为一阳（即少阳）始左旋，以下各府依次是卯酉为二阳（阳明），辰戌为三阳（即太阳），巳亥为一阴（厥阴），子午为二阴（少阴），丑未为三阴（太阴）。所以三阴三阳的划分只是依据“六府”所贯穿的方位而并不考虑“六府”之气的性质，故它们之间自然难以相符；三阴三阳与六种天气是通过“六府”所在的天区方位而间接地联系上的，三阴三阳并不表示六种天气的实际性质，所以运气象数论中的“六气”才有标本之别：风、寒、火、热、燥、湿等六种天气为本，而三阴三阳只是标。

按照上述这种解释，则六气与十二支相配的关系原意指六气之府所在的天区方位，即十二支本为方位符号而不具备时间意义；而运气象数论中的六气与十二岁支相配的关系（六气主岁）则也是基于时空合一的观念和干支的多义互转性而从“六府”位于天区十二方位的天象中推论而来的。五运主岁本于五行之气经于天空十干方位，六气主岁原于六府之气贯于天空十二支方位，二者所用的方法是一致的，即《五

运行大论》所谓“天地阴阳者，不以数推以象之谓也。”“夫候之所始，道之所生”的从象求理的方法。

在运气象数论中，主岁的五运称为“岁运”、“大运”或“中运”，主岁的六气称为“岁气”。不过，前文所论述的岁气（即十二岁支与三阴三阳相配）实际上仅指“司天之气”。六气主岁与五运主岁有所不同，五运是每一运主司一岁，而六气则是每两气共主司一年，这两气分别称为“司天之气”（又称“天气”）和“在泉之气”（又称“地气”）。司天之气主司上半年，在泉之气主司下半年。《六元正纪大论》所云：“岁半之前，天气主之；岁半以后，地气主之；上下交互，气交主之”^①及《至真要大论》所云：“初之气终三之气，天气主之……四之气尽终气，地气主之”^②即指此意。司天和在泉之气所主司的部位也有所不同，《六微旨大论》云：

天枢之上，天气主之；天枢之下，地之主之；气交之分，人气从之，万物由之。^③

“天枢”相当于地面，为人及万物通常所在的位置。地面以上，即天空为天气所主；地面以下为地气所主。当然，天气与地气并非静止地居于地上地下，而是处于不断的升降运动中，此即《六微旨大论》所云：

升已而降，降者谓气；降已而升，升者谓地。天气下降，气流于地；地气上升，气腾于天。故高下相召，升降相因，而变作矣。^④

①《黄帝内经素问》卷二十一，475页。

②《黄帝内经素问》卷二十二，525页。

③《黄帝内经素问》卷十九，397页。

④《黄帝内经素问》卷十九，397页。

司天与在泉虽有主前半岁与后半岁之别，但在一年的每一节（步，即 60 日 87 刻半），司天和在泉之气都是存在并都发挥作用的。《六微旨大论》将每一节又分为初气和中气两部分，每一部分由占 30 日 43 又 75 刻。它说：

何谓初中？歧伯曰：初凡三十度而有奇，中气同法。帝曰：初中何也？歧伯曰：所以分天地也。……初者地气也，中者天气也。帝曰：其升降何如？气之升降，天地之更用也。^①

即，每一节的初气为地气发挥作用（气升），中气为天气发挥作用（气降）。所以，如果既考察司天与在泉之气的岁半以前与以后之别，又考虑其有在天和地之分，则知所谓天气主司上半岁，地气主司下半岁是指天地之气分别在上下半岁起主导作用，而实际上天气与地气在上下半岁是都存在并都发挥作用的。

司天之气与在泉之气阴阳属性相反而阴阳多少相等，即一阴（厥阴）司天则一阳（少阳）在泉，三阳（太阳）司天则三阴（太阴）在泉，余仿此。司天之气随年支而变，则在泉之气亦随年支而变，如子午之岁少阴君火司天，阳明燥金在泉，丑未之岁太阴湿土司天，太阳寒水在泉等等。司天与在泉同主一岁，但运气象数论中更重视司天之气。

岁运与司天、在泉之气共同主司一岁的天象、气候、物候及病候之变，三者之间的关系如何呢？《六元正纪大论》云：

天气不足，地气随之；地气不足，天气随之，运居

①《黄帝内经素问》卷十九，393页。

中而常先也。^①

即天地之气（司天在泉）是互补的，而岁运则处于二者之间并常在天地之气而至。故此岁运又称为中运。岁运与司天之气，在泉之气还有相互作用的关系。详见后文。

岁运和岁气分别又决定着司步运气中客运和客气的主时规律。具体地说，一岁中客运的五步是以岁运为初运，以下四运按五行相生之序而传递。例如，甲己之岁的岁运是土运，那么甲己之岁的客运五步则依次是宫（代指土运）、商（代指水运）、角（代指木运）、徵（代指火运），余仿此。由于岁运是随年干而变的，从而客运也随年干而变化，五年一周期；若考虑其太过不及则十年一周期。一岁中的客气六步是以司天之气为三之气，以在泉之气为终之气，六气按阴阳由少到多，阴极转阳，阳极转阴之序而传递。例如：子午之岁少阴司天，阳明在泉，那么子午之岁的三之气即为少阴，终之气即为阳明，并由此可以推出其初之气为太阳，二之气为厥阴，四之气为太阴，五之气为少阳。客气的六步又以司天、在泉和四间气来称谓之。作为客气之一步的司天之气即三之气，在泉之气即终之气，而四间气指司天左右间气、司天右间气、在泉左间气和在泉右间气。如图（图 6-3）。由于岁气是随年支而变的，因而客气也随年支而变化，六年一周期。

司步运气的主运和主气与岁运岁气无关，每一运和每一气在各年所主之步永远不变。而且五运和六气都是始于木，终于水，以五行相生之序而传递。即主运五步分别是：角、征、宫、商、羽；主气六步是：厥阴风木、少阳君火、少阴

^①《黄帝内经素问》卷二十一，500页。

相火、太阴湿土，阳明燥金，太阳寒水。主气六步传递之序与其客气六步的传递之序有所不用。

(2)、运气的太过不及和相互作用及其平衡机制

运气象数论认为，运气的递相主时并不是以恒定的状态出现的，而是呈太过、不及和平气等三种不同的状态。当然，这三种状态的运气的出现有其时间规律。运气的太过有时又称“有余”、“胜”或“盛”，运气的不及有时有称为“不足”、“虚”、“衰”。

五运的太过不及有严格的时间规律。《天元纪大论》云：

谓五行之治，各有太过不及也。故其始也，有余而往，不足随之；不足而往，有余随之。^①

即五运的太过和不及是交替出现的，上一运太过，则下一运不及，再下一运又太过……。运气象数论以角、征、宫、商、羽代指木、火、土、金、水五运（岁运及主运客运皆然），而以“太”、“少”分别表示太过和不及。因而五运太过不及的交替出现就表现为太少相生的形式。岁运、主运和客运均是这样。例如，甲、乙、丙、丁、戊五年的岁运分别是太宫、少商、太羽、少角、太征；甲年的客运五步分别是太宫、少商、太羽、少角、太征；甲年的主运五步分别是太角、少征、太宫、少商、太羽。^②五运的太过及不及取决于年干的阴阳属性：年干属阳（甲、丙、戊、庚、壬）则岁运及客运初运为太过，年干属阴，则岁运及客运初运为不及。

①《黄帝内经素问》卷十九，365页。

②主运初运角之太少与该年客运中角之太少相反。

五运的平气通过运与气之间的相互作用而形成。

六气也有太过不及个平气之别。例如《六元正纪大论》云：

六位之气盈虚如何？岐伯曰：太少异也。太者之至徐而常，少者暴而亡。^①

《六微旨大论》亦云：

至而至者，和；至而不至，来气不及也；未至而至，来气有余也。^②

这两段引文表明“运气七篇”是认为六气亦有太过不及和平气三种状态的。而且在“运气七篇”中也有很多关于六气太过（胜）的表现的描述。关于六气太过不及的时间规律，《六元正纪大论》有所反映：

凡此太阳司天之政，气化运行先天……凡此阳明司天之政，气化运行后天……凡此少阳司天之政，气化运行先天……凡此太阴之政，气化运行后天……凡此少阴之政，气化运行先天……凡此厥阴之政，气化运行后天。^③

所谓“气化运行先天”指该年份之运和气先期而至，反之则为“后天”。运气先天后天而至是运气太过不及的表现。太阳、少阳、少阴之气司天之政的年份为辰、戌、寅、申、子、午等阳支之年，其年干均为甲、丙、戊、庚、壬五阳干，在六十甲子中共占30年。在这三十年中，岁运太过，先期而至，其岁气（司天）亦太过而先期而至。反之在另外

①《黄帝内经素问》卷二十一，500页。

②《黄帝内经素问》卷十九，388页。

③《黄帝内经素问》卷二十一—458—474页。

的(30年中岁干支均属阴)，岁运不及，后期而至，其岁气亦不及而后期而至。所以，岁气的太过不及与岁运的太过不及是相伴随的。岁气的平气也是通过岁运与岁气的相互作用而形成的。

至于司步的六气，从“运气七篇”中看不出有象客运主运那样的太过不及交替出现的时间规律，“运气七篇”也没有叙述司步六气的太过不及是否有时间规律或时间规律如何。

五运六气既主岁，有司步；既有太过，又有不及；其主时，既有运，又有气；既有主，又有客，因而运气之间的相互作用的关系是无法回避的。“运气七篇”中关于运气关系的认识可归纳为：岁运—岁气、运—运、气—气、主运—客运、主气—客气等五个主要方面。而运气的相互作用中，运气的平衡机制是其重要内容；或者说，运气在相互作用中达到总体上的动态平衡。由于五运即五行，而六气的实质也是五行，因而运气间的相互作用归根到底离不开五行的相生相克。

岁运与岁气：由于每一岁均有一岁干和岁支，因而每一岁都同时有岁运和岁气。在岁运和岁气当中以岁运为主。岁运和岁气的关系主要包括相同相益和相克相损两方面。运气象数论中将岁运与岁气相同相益的关系分为五种，即：天符——岁运与司天之气五行属性相同，如乙卯、乙酉年岁运为(少)商，司天为阳明燥金，均属金；岁会——岁运与岁支的五行属性相同。又如己丑年岁运为(少)宫，岁支丑属土；均属土；同天符——岁运太过，且在在泉之气五行属性同，如庚子年岁运为太商，阳明燥金在泉，均属金；同岁会——岁运不及，与在泉之气五行属性同，如辛丑年岁运为少羽，在泉之气为太阳寒水，均数水；太一天符——既是天

符，又是岁会，即岁运，司天之气、岁支五行属性均同，如戊午年岁运为太征，司天之气为少阴君火、岁支午属火，均属火。这五种相同相益的关系造成两种结果：岁运不及，得岁气或岁支五行之助而形成平气之年，如丁卯年岁运为少角，得岁支五行（卯属木）之助而成为平气之年（正角）、丁卯、乙酉、丁亥、己丑、癸巳、辛亥、乙卯、丁巳、己未等几年均因此而成为平气之年。另一种结果是岁运本来太过，得岁气或岁支五行之助而更加亢盛太过，如戊午年。

岁运与岁气之间的相克相损关系主要指司天之气克或反克岁运。这种关系也造成两种结果：岁运太过，受司天之气之克而形成平气之年，如戊戌年岁运为太征，司天之气为太阳寒水，太过之火运为司天之水气所克而形成平气——正征；如果岁运本来不及，又受司天之气之克，则岁运更加衰微，而该年之气化遂以岁气（司天）为主，如丁卯年岁运为少角，司天之气为燥金，金克木，故丁卯年本为木运反而以金气为主，相当于金之平气——正商；司天之气反克岁运指岁运本来克司天之气，但由于岁运不及，不但不能克制司天之气，反而被司天之气所侮，其结果与司天之气克岁运同，如癸酉年岁运为少征，司天之气为阳明燥金，火本克金，但不及之火（少征）非但不能克金，反而被金气所侮，故该年的气化呈现出以金气为主的特点，相当于金之平气——正商。

运与运的关系包括各运太过不及对其它运的影响以及五运的平衡机制两方面。关于前者，《五运行大论》概况为：

气有余则制己所胜而侮所不胜；其不及，则己所不

胜侮而乘之，己所胜轻而侮之，侮反受邪，寡于畏也。^①

即，每一运太过时则制伐它所胜的那一运（克我）而反侮其所不胜的那一运（伐我），当它不及的时候则胜它的那一运猛烈地克伐它而它所胜的那一运也反过来凌侮它。但当某运不及而为其所不胜所克伐时，其所不胜之运又会被下一运所抑制，例如，当木运不及时，金运便乘虚克伐木运，而金运所不胜的火运又会起来抑制金运。在这种关系中，金运乘虚而克木称为“胜”，而火运应之而制金称为“复”。有不及则有“胜”，有“胜”则有“复”，所以当某年岁运不及时，该年就会有岁运，“胜”和“复”三运的气化特点，如木运不及之年（丁）便有木、金、火三运的气化特点—风、清、热。

五运虽有太过不及，但在总体上维持动态的平衡，《气交变大论》云：

夫五运之政，犹权衡也，高者抑之，下者举之，化者应之，变者复之，此生长化成收藏之理，气之常也。^②

即五运在太过时会受到抑制，不及时会受到扶助，正常时受到应从，极亢盛则会被“复”。由于这种扶抑应复的关系，五运得以保持总体上的平衡而发挥其生、长、化、收、藏的作用。

关于气与气的关系从逻辑上讲也当有类似于五运太过不及那样的气与气之间制与侮的关系，但“运气七篇”中只叙述了六气太过的影响而未论及其不及的结果。六气也是通过相

①《黄帝内经素问》卷十九，386页。

②《黄帝内经素问》卷二十，414页。

克关系维持总体上的动态平衡。《六微旨大论》云：

亢则害，承乃制，制则生化，外列盛衰，害则败乱，生化大病。^①

承制关系指当某一气亢盛时，其所不胜之气便会起而抑制之，使之不致于过亢而有害，例如木亢时，则金而起而制之。

“胜复”是维持六气平衡的主要机制。“胜复”与承制”的关系实际上是一致的。不过承制是发生在六气将亢而未为害之际，而胜复则是发生在六气已亢而有害之后。即当某一气亢盛而有害之后，其所不胜之气将随之而起。复气之起也是以亢盛的状态出现的，亦为害。虽然均亢盛而有害，但通过胜复却可以使亢盛之气逐渐衰减而趋于平气，使胜气不致于发展或持续。《至真要大论》云：

初之气终三之气。天气主之，胜之常也；四之气尽终之气，地气主之，复之常也。有生则复，无胜则否……胜至而复，无常数也，衰乃止耳，复已而胜，不复则害，此伤生也……有胜之气，其必来复也……夫所胜者，胜至已病，病已愠愠，而复已萌也。夫所复者，胜尽而起，得位而甚。胜有微甚，复有多少；胜和而和，胜虚而虚，天之常也。^②

这段文字概括了六气胜复的基本规律。

关于主运与客运，主气与客气之间的相互作用关系也不外乎相同相益和相克相损两个方面。但主与客之间有胜而无复。同时司步的运与气之间由于运之步与气之步的时间不

①《黄帝内经素问》卷十九，391页。

②《黄帝内经素问》卷二十一，525页。

等，没有象岁运岁气那样的相互作用关系。

岁运、岁气、主运、主气、客运、客气加上其太过、不及及其相互作用，构成了一个内容复杂丰富而形式严谨的体系。“运气七篇”中的运气象数论的基本内容可归纳如下表（表6-1）。

附注：①表明未列主运和主气。主运主气的位置固定，已于前述。②“中运”纵行中的“十”“一”号分别指该年气化运行先天和后天。③“司天中运相加临”指该年岁运与司天之气相互作用的结果。④“中运之化”指该年岁运的气化特点。⑤“岁干支相加临”指岁运与岁气五行属性相同相益的各种形式。⑥本表参照《六元正纪大论》而作。

（3）、运气对天象、气候和物候后的作用

运气象数论把五运六气作为支配天地万物发生和变化的根本力量，认为天象、气候和物候的周期性变化是五运六气的周期性变化的表现。五运六气的递相主时及其太过、不及、平气和胜复等在天象、气候和物候方面的反应是运气象数论的基本内容之一。

运气对天地万物的作用总称为“化”或“气化”。由于运气有太过、不及和平气之分，因而运气对天地万物的作用或运气所主的事物现象及其变化也相应有过、不及和正常之分。运气太过（包括胜和复）所导致的极度剧烈的事物变化称为“变”。《天元纪大论》所云：“故物生之谓化，物极之谓变”。①概括了运气象数论中“化”与“变”的意义。“化”指事物或现象的产生，而事物或现象的产生是受运气支配的，故表

①《黄帝内经素问》卷十九，361页。

示运气作用的“化”意指运气导致事物或现象产生的作用。“变”是“化”的极端，指运气亢盛对实物的作用。这里所说的“化”是广义的，在“运气七篇”中，有时又以各种不同的概念来指称运气对事物作用的不同方面。

运气象数论中，运气对天地万物的作用包括天象（五星）、气候和物候三个方面，而以气候和物候为主。《气交变大论》将五运对气候物候的作用概括为“德、化、政、令、变、灾”六个方面，云：

德化者，气之祥；政令者，气之彰；灾害者，伤之始。^①

得、化、政、令是五运对气候物候的正常作用。变和灾指五运亢盛导致的极端剧烈的天气现象。以或运为例：

其德彰显，其化蕃茂。其政明耀，其令热。其变销烁，其灾燔炳。^②

这里，“化”特指五运对物候（植物）生、长、成、收、藏的作用，“令”指五运对气候的作用，“变”指五运亢盛的气候表现，而“灾”则是比“变”更极端的灾害性气候表现，而“德”和“政”是对五运正常作用的抽象概括。

《六元正纪大论》将六气对气候物候的作用概括为“时化”、“司化”、“气化”、“德化”、“布政”、“令行”和“气变”等七个方面^③。以厥也能风木为例：其“时化”为“和平”，其“司化”为“风府为启”，其“气化”为“生为风摇”；其“得化”为“风生”、“毛化”，其“布政”为“生化”，其“令行”为“挠动为迎

①《黄帝内经素问》卷二十，418页。

②《黄帝内经素问》卷二十，414页。

③《黄帝内经素问》卷二十一，495—498页。

随”，其“气变为“飘怒大凉”^①概括起来不外乎主生（植物）、毛化（动物）、主风（风又主动）、主和主舒，其变为大风（“大凉”为阳明金气之复）与木孕的作用特点基本相同。运气的作用无论细分为多少方面，但总起来不外乎两端；正常的运气对天地万物产生正常的作用，而异常的运气则导致天地万物发生异常变化，异常的运气虽然也包括运气的不及，但运气不及的直接结果是其所不胜之气的亢盛，所以运气不及也表现为（另一）运气的太过。这里，将正常的运气导致天地万物的正常变化的作用机制称为“正化”，而将太过（包括胜复）的运气导致超常的天地万物之变的作用机制为“邪化”。邪化总是同时表现为太过之运气一方的天象、物候、气候过其常度，不及之运气或受太过之运气所克之运气一方的天象、物候、气候不及其常度。正化、邪化都属于气化。

运气的气化在天象方面的表现具体体现在五大行星上（岁星、荧惑、镇星、太白星和辰星）。运气象数论认为，天之五星受五行支配，因而五运六气的盛衰也在五星的运行及其光、色上有所表现。《气交变大论》谓岁运“不及太过，上应五星”；五星应五运“各从其气化”；五星运行的疾徐、远近、逆顺、留离、是否循其常道以及其亮度、颜色等部与五运是否正常有关。文中说：

岁运太过，则运星北越；运气相得，则各行以道。

故岁运太过，畏星失色而兼其母。不及，则色兼其所不胜。^②

①《黄帝内经素问》卷二十一，495—498页。

②《黄帝内经素问》卷二十，417页。

即，岁运太过，则其星篇离其常道而行于常道之北，岁运为平气，则其星运行于正常轨道。岁运太过，则其所胜之星失其本色而呈现出其母行之色（如木太过，镇星失其黄色而呈现出赤色）；岁运不及，则其星兼有所不胜之行之色（如木不及，岁星兼有白色）。不仅岁运影响于五星，而且岁气也作用于五星，在《气交变大论》、《六元正纪大论》中，对于与岁运岁气相关联的五星都加以指出。例如，岁木太过，“上应岁星”并“上应太白星”^①（金复之应）；岁木不及，“上应太白星”（金胜之应）。“上应荧惑星”^②（火复之应）；辰戌之岁“上应辰星、镇星”^③（太阳司天，太阴在泉之应），等等。

“运气七篇”对五运六气的太过，不及和平气在气候和物候方面的表现作了大量的具体描述。这里难以罗列齐全，兹将其中有代表性的内容归纳如下表（表6—2）

表中每一横行所列为某一运或气主时（含胜复）所产生或导致或支配的事物及现象或其特点。五星、五味、五虫、五谷、五果、五畜各项分别受五运六气支配，其现象正常与否取决于其出现是否在正常时间，运气不正则其象不正——或出非其时，或出而太过或出而不及。如，木孕之岁味酸、色苍、毛虫育、麻、李昌为正化；若木不及而金胜之，火又复之，其味兼辛、苦、其色兼白、赤，介虫、羽虫育，稻、麦、桃、李昌则为不正。客运和客气司步时，其气候物候随运气而变，如果客运克气与主运主气不同则该年各部的气

①《黄帝内经素问》，403页。

②《黄帝内经素问》，408页。

③《黄帝内经素问》卷二十一，460页。

候，物候不同于一般的四时气候物候之序（即春温、生，夏热、长，秋良、收，冬寒、藏）、例如，辰戌之岁，初之气为少阳相火，“气乃大温，草乃早荣”；二之气为阴阴燥金，“大凉反至，民乃惨，草乃遇寒”，三之气为太阳寒水，“寒行，雨乃降”……^① 这些气候物候相当于主气来说是异常，而对于客气来说仍为正化。实际上，运气主客相符的机会很少（客气六气与主质六气排列之序不同，永远不可能完全相符）所以绝对正常的气候物候是没有的。天象、气候、物候常中有变，变中有常，运气理论只是旨在反映天象、气候和物候的这种有常有变的特点。岁运和岁气反映各年的全年的气候物候的总趋势，而主、客运气则反映各年中气候物候变化的顺序。

运气象数论与以前的象数学变动在理论上有巨大的进步，以前的象数学变动论只是反映一年四时的气候物候的一般性变化，而且其内容简单。运气象数论创造性地提出了岁运、岁气、主运、主气、客运、客气以及其太过、不及、亢害承制、胜复郁发，加临、正化、从化等一系列新概念，并建立了一个内容丰富，结构严谨、形式齐整的庞大的体系，从宏观整体水平上反映了天象、气候和物候变与常互寓而总体上动态平衡的特点。运气象数论是象数学变动论史上突破性的飞跃。不过，运气象数论囿于固定僵化的干支格局和机械牵强的五行归类，最终还是窒息了其充满活力的思想的发展。

^① 《黄帝内经素问》卷二十一，460页。

3、运气病候论

在“运气七篇”中，运气与人体疾病关系——运气病候受到了相当程度的重视，病候是运气的基本表现或反应形式之一。《六微旨大论》、《气交变大论》、《五常政大论》《六元正纪大论》等篇在论述运气太过、不及和胜复的反应时，无不涉及病候，甚至以病候为主，而《至真要大论》则基本上是论述六气病候反应的。“运气七篇”中关于运气与病候关系的理论构成了中国古代时间发病学的一门重要学说——运气病候论。

运气学说给予人以特殊的地位。人本为万物之一，按五行归类属五虫的倮虫类。但运气学说并不是把人仅看作是万物之一，而是把人从万物中分离出来，与万物并列，甚至置于万物之上。这样，运气学说在论述运气的反应时，人对运气的反应与万物对运气的反应便具有同等程度甚或更重要的意义。《六微旨大论》云：

天枢之上，天气主之；天枢之下，地气主之；气交之分，人气从之，万物由之。^①

《气交变大论》亦云：

是以察其动也，有德有化、有政有令，有变有灾，而物由之，而人亦应之。^②

这两段文字表明“运气七篇”是把人五万物并列起来论述其对运气的反应的。正式由于运气学说把人从万物中单列出

①《黄帝内经素问》卷十九，397页。

②《黄帝内经素问》卷二十，415页。

来论述其对运气的反应，才从运气学说中衍生出一支属于时间医学理论性质的运气病候论。

在运气学说中，人也不是作用一种类整体反应运气。运气学说将人的脏腑组织器官按五行分为五类；其中五脏是中心，被视为人身之五行，其它组织器官被作为五行的类数而从属于五脏。因此运气学说中运气与人体的关系便直接表现为运气与五脏的；，五脏分别反应五运六气，运气的太过、不及和胜复郁发在人体表现为五脏病候。

运气病候论，概括地说，是时五运六气所化生的风（温）、热（火）、湿、燥（清、凉）、寒为病因，以肝、心、脾、肺、肾五脏为病位，以运气太过、不及、和胜复郁发与五脏之间的五行相克相合关系为病理，以运气递相主时为发病时间规律的时间发病学理论。

（1）运气病因

在运气病候论中，直接的病因是风、寒、暑、湿、燥、火等天地之气。正如《至真要大论》所云：

夫百病之生也，皆生于风、寒、暑、湿、燥、火，
以之化之变也。^①

其中火与暑（有时还有“热”）实为一气，故实为五气。这五气分别为五运六气所化，或者说就是五运六气本身的表现形式。风、热、湿、燥、寒作为正气与邪气并无质的区别，只有量的差异。在运气象数论中，运气为平气而当位则为正气，其太过（胜、复）而不当位则为邪气。这种正邪观也同样适合于运气病候论。即风、热、湿、燥、寒作为正常

^①《黄帝内经素问》卷二十二，573页。

的天地之气并不是致病邪气，而只有当它们过盛并且出现在正常情况下不当出现的时间位置上才成为致病邪气。所以，在《五常政大论》中，五运的平气之纪都未列病候，意指在该年份五运正常，无太过不及，天气平和而民不易生病；而《五常政大论》及《气交变大论》中五运太过和不及之年都列有病候，意指该年份之气不正，运化为邪气而民易生病。

风、寒、热、湿、燥过其常度才成为致病邪气；只有运气太过，才会有风、寒、热、湿、燥的太过。运气不及则所化之风、寒、热、湿、燥亦不及，这并不成为致病的直接因子；但运气不及会导致其所不胜之气亢盛，进而产生太过的风、寒、热、湿、燥，而成为致病因素。所以运气不及虽然会致病，但其致病的直接原因不在运气不及之本身，而在于其所不胜之气因其不及而大盛。《气交变大论》云：“岁木太过，风气流行，脾土受邪”，“岁木不及，燥乃大行”，^①二者的致病之因显然不同：木运太过，其所生之风气盛行而成为病邪；木运不及，木所不胜之金运亢盛而致燥气盛行成为病邪。

运气太过（过胜），必有复气来报。由于复气也是以亢盛太过的状态出现的，因而复气也产生太过的风、寒、热、湿、燥而成为致病邪气。运气的郁发与复相当，但其势往往更有甚于复气，因而其所导致的致病邪气往往也比复气更峻猛。

归结起来说，作为致病邪气的风、寒、热、湿、燥产生于运气的胜与复。而运气的“胜”一方面即是指运气本气太过，另一方面则来自于本气不及而其所不胜之气亢胜。运气

^①《黄帝内经素问》卷二十，403，408页。

的“复”因“胜”而生，同时“复”本身也是“胜”（太过或亢盛）。

不过，在《六元正纪大论》中，似乎六气并无平气和太过不及之分而都致病。该篇中无论是六气主岁（司天、在泉），还是司步，几乎都列有病候，而且这些病候基本上都是感主时之风、寒、热、湿、燥之气而生。例如丑未之岁太阴湿土司天，太阳寒水在泉；论称：“民病寒湿，腹满身 愤肿，痞逆寒厥拘急”；初之气（厥阴），“民病血溢，筋络拘强，关节不利，身重筋痠”；二之气（少阴），“其病温厉大行”；三之气（太阴），“感于寒湿，则民病身重 肿，胸腹满”；四之气（少阳），“民病腠理热，血暴溢、疰，心腹满热 胀，甚则 肿”；五之气（阳明），“民病皮腠”；终之气（太阳），“感于寒，则病人关节禁固，腰痛、寒湿推于气交而为疾也。”^① 其它诸岁均同此例。这种六气主岁司步皆致病的论述与《至真要大论》等篇中六气胜复致病的认识看起来相矛盾，但仅一步分析也并不矛盾；其一，六气无论是主岁，还是司步，都不象五运那样随岁干而有严格的太过不及的变化规律，六气是否太过，取决于当时的观察，而不能推定，也就是说，六气在每一岁及每一步都有太过而生邪的可能。《六元正纪大论》所列各岁的病候正是指各岁各步之气偏胜而致病的可能。其二，风、寒、湿、燥之气作为天地之正气与致病之邪气本无质的区别，六气主岁或司步时，某一气或两气比较显著，人体有可能感受这种（或两种）主时之气而生病，但这并不意味着众人必然都生病。总之，《六元正纪大论》所列各岁各步的病例应理解为各岁各步可能出现

①《黄帝内经素问》卷二十一，469—470页。

的病候。

(2)、运气病位与病理

在运气病候论中，风、寒、热、湿、燥并不是作为一般的外感性致病因素首先引起表证然后由表及里地传变的——这是热病（或伤寒）学的发病理论。运气病候论中的风、寒、湿、燥、热是作为天地五行之气与人体五行之气——五脏之气直接发生联系而形成以五脏作为中心的病变，这些病变多为表里俱病，也有单纯的里证和表证。天地五行与人体五行联系的方式不外乎两个方面：相同相合、相克相侵。运气太过时（含胜身），与其五行属性相同的脏气实而自病，被其所克之脏也受邪而生病。

运气的太过，首先是以五行相克的关系使其所胜之脏受病。《气交变大论》云：

岁木太过，风气流行，脾土受邪……岁火太过，炎暑流行，肺金受邪……岁土太过，雨湿流行，肾水受邪……岁金太过，燥气流行，肝木受邪……岁水太过，寒气流行，邪寒心火。^①

木、火、土、金、水等岁运太过，导致风气、炎暑、雨湿、燥气、寒气流行，进而以相克使脾土、肺金、肾水、肝木、心火五脏受邪而为病。这是岁运太过的致病规律。

《至真要大论》亦云：

六气之胜何以候之？岐伯曰：乘其至也，清气大来，燥之胜也，风木受邪，肝病生焉。热气大来，火之胜也，金燥受邪，肺病生焉。寒气大来，水之胜也，火

①《黄帝内经素问》卷二十，403页。

热受邪，心病生焉。湿气大来，土气胜也，寒水受邪，肾病生焉。风气大来，木之胜也，土湿受邪，脾病生焉。所谓感邪而生病也。^①

六气中的君火相火实为一气，故实为五气，其本质仍是五行。六气太过的致病规律显然与五运太过的致病规律一致，即，使所胜受邪而生病。

五运六气太过所致的病候表现为风、热、湿、燥、寒诸气客犯脾、肺、肾、肝、心五脏所产生的证候。以风气（木运太过，厥阴所胜）犯脾为例，《气交变大论》云：

对木太过，风气流行，脾土受邪，民病飧泄食减，体重烦冤，肠鸣，腹支满，上应岁星，甚则忽忽善怒，眩暈巅疾……反胁病吐甚，冲阳绝者死不治，上应太白星。^②

这里的“飧食食减、体重烦冤、肠鸣、腹支满”就是脾胃（土）受邪而生病的证候。“冲阳绝者死不治”是木气太甚，脾土耗竭而出现的死证。

《至真要大论》云：

厥阴司天，风淫所胜……民病胃脘当心而痛，上直两胁，鬲咽不同，饮食不下，舌本强，食则呕，冷泄腹胀，溇泻痼水闭，蛰虫不去，病本于脾。冲阳绝，死不治。^③

此处所列厥阴司天之气盛所致病证比上文所载岁木太过所致病证详细，但仍不出脾胃受邪生病的证候范围。

①《黄帝内经素问》卷二十二，520页。

②《黄帝内经素问》卷二十，403页。

③《黄帝内经素问》卷二十，403—407页。

五运六气太过进而也导致与其五行属性相同的脏气实而生病，即木运或厥阴太过则肝风内盛而生病，火运或少阴、少阳太过则心火内盛而生病等等。《气交变大论》云：

岁木太过……甚则忽忽善怒眩晕颠疾……岁火太过……甚则胸中痛，胁支满胁痛，膈背肩胛间痛，两臂内痛，身热骨痛而为浸淫……岁土太过……甚则色肌肉萎，足痿不收，行善痠脚下痛，饮发中满食减，四支不举……岁金太过……甚则喘咳逆气，肩背痛，尻阴股膝腠胝痹足皆痛……岁水太过……甚则复大胫肿、喘咳，寝汗出憎风。①

这段文字所述均是五运太过所致本脏气实所产生的证候。气太过而致病也有类似的表现。《六元正纪大论》云：

厥阴所至为支痛，少阴所至为惊惑恶战慄沾妄，太阴所至为满，少阳所至为惊躁瞀昧暴病，阳明所至为尻阴股膝腠胝痹足病，太阳所至为腰痛。②

这是六气所致本脏气实而生之病证。

五运六气太过导致本脏自病的机制在于运气与五脏的五行属性相同，运气与脏气相合（相同则相益）而致脏气亢盛而成病。《五常政大论》所云“同者盛之，异者衰之”③的规律虽然是针对六气与五虫（动物）的关系的，但从逻辑上讲也当适合于运气与五脏间的关系。

运气的太过（胜）近而引起其所不胜之气的来复，复气也是以太过的状态出现的，因而复气也导致病证也表现为复

①《黄帝内经素问》卷二十，403—407。

②《黄帝内经素问》卷二十一，498页。

③《黄帝内经素问》卷二十二，520页。

气本脏气实之证，如木运（厥阴）太过，金气（阴明）来复，表现为肺气实之证；同时，由于复气是太过之气的所不胜之气并且是针对太过之气而气，因而复气也导致其所胜之气（即太过之气）的同性之脏受邪而生病，如木胜金复，除肺气实而自病外，肝亦受金气之克而生病。《至真要大论》云：

厥阴之复，少腹坚满，里急暴痛……厥心痛，汗发呕吐，饮食不入，入而复出，筋骨掉眩清厥，甚则入脾，食痹而吐，冲阳绝，死不治。①

这里，“少腹坚满、里急暴痛”、“筋骨掉眩清厥”为过实自病之证，而“厥心痛，汗发呕吐、饮食不入、入而复出”、“食痹而吐”为脾胃受邪之证；“冲阳绝，死不治”为脾胃受邪衰败之死证，将这段“厥阴之复”所致病证与前文本运太过及厥阴所胜之病证个加以比较可以发现它们是基本一致的。

五运之复的致病特点与此类似。《五常政大论》云：“敦阜之纪（土运太过——引者注）……其病腹满四支不举，大风迅至，邪伤脾也。”② 土运太过，木气来复，风气盛行，脾土受邪而生病，故腹满而四肢不举。《气交变大论》云：木“复则大风暴发……面色时变，筋骨并辟，肉瞤瘛，目视……肌肉眈发，气并膈中，痛于心腹。”③ 此处所述亦为土胜木复之病证，但以肝气实而自病之证为主，与前者脾受邪而病之证侧重不同。

综上所述，运气太过的致病规律可概括如下：

① 《黄帝内经素问》卷二十二，520页。

② 《黄帝内经素问》卷二十，439页。

③ 《黄帝内经素问》卷二十，412页。

本运（气）太过（胜）——→所胜之脏受邪而生病

本脏气实自病

——→所不胜之气来复——→复气本脏气实自病

胜气之脏受邪生病

五运的不及（“运气七篇”中无六气不及的物候病候描述），首先导致所不胜之运大盛而使运不及之脏受邪而生病，并且所不胜之运的本脏也表现出气实自病之证，如木运不及，金燥之气大盛而使肝受邪而生病，同时肺也气实而自病。《气交变大论》云：

岁木不及，燥乃大行……民病中清； 胁痛，少服
痛，肠鸣溏泻——岁火不及，寒乃大行……民病胸中
痛，胁支满，两胁痛、膺背肩胛间及两臂内痛，郁冒朦
昧，心痛暴暗，胸腹大，胁下与腰背相引而痛，甚则不
能伸，髀髀如别……岁土不及，风乃大行……民病飧泄
霍乱，体重腹痛，筋骨复，肌肉酸，善怒……①

这些实证中以本运不及，本脏气虚而又受邪所生之证为多，胜气本脏气实之证较少。

本运不及，所不胜之气成为胜之而妄行，进而导致复气产生。如木不及，金气成为胜气而妄行，金所不胜之气——火气来复。复气致病特点已如前述。五运不及的致病规律可归纳如下：

本运不及，所不胜妄行——→运不及之脏受邪生病

所不胜之运之脏气实自病

——→复气来报——→胜气之脏受邪生病

复气之脏气实自病

①《黄帝内经素问》卷二十，408—410页。

《六元正纪大论》对各岁运太过之年的岁运所致之病证及各岁的岁气和客气六步所致病证均有所叙述，虽然论中未指明所病之脏，但从其证候来看，多属运气太过（胜）致本脏气实之证。《至真要大论》中的“病机十九条”大致概括了“运气七篇”中证候与五脏以及风、寒、热、火、湿诸气的关系（缺燥气）。

“运气七篇”中岁六气主岁（司天、在泉）和司步（包括主气和客气）所产生的病证都有叙述。而对五运仅叙述了岁运（太过、不及）所产生的病证，对于五运司步的病候表现未作具体描述。从总体上看，“运气七篇”中的运气病候所重视的是岁运病候和岁气、客气病候。

(3)、运气发病的时间规律

运气病候随运气的递移而变化，而运气的递移有严格的时间规律，因而运气病候的发生也有严格的时间规律。运气递相主时的周期也就是各种运气病候发病的时间周期。这些时间周期包括甲子六十年运气病候（岁运加岁气）大周期、十干岁运病候周期、十二支岁气病候周期，五运司步病候年周期和六气司步病候年周期。岁运和岁气病候反映各年的病候总况，而运气司步病候则反映一年中各步的病候特点。本节所列《六十年运气一览表》也可以看作是运气病候周期表。由于运气发病有其时间周期，这种周期可以用图表的形式加以表述，后世用图表述运气主时规律并用以推算各年各步病候正是基于运气病候论的这种特点。

运气病候论是运气象数论在病候方面的延伸，其理论基础自然是运气象数论。由于运气象数论在内容上丰富而复杂，形式上严整而系统，因而运气病候论也是内容丰富复杂

而且形式严整系统，这在东汉以前的时间发病学说中是无与伦比的。

4、运气药食宜忌

在“运气七篇”中，对运气太过不及和胜复所引起的各类病证或可能引起的病证都具体地叙述了其治疗用药和调养食物的性味所宜。药食之性指寒（冷）、热、温、凉（清）、和（中性）；药食之味即酸、苦、甘、辛、咸、淡。药食性味所宜的确定是基于运气病候治疗原则以及药食性味与运气之间的相抑（泻）相赞（补）的关系。

《至真要大论》将运气胜复（均为太过）所致病候的治疗原则归纳为：

治诸胜复，寒者热之，热者寒之，温者清之，清者温之，散者收之，抑者散之，燥者润之，急者缓之，坚者软之，脆者坚之，衰者补之，强者泻之，各安其气，必清必静，则病气衰去，归其所宗。此治之大体也。^①

概而言之，就是要采取与太过的运气属性相反的法则治之。运气太过则为邪气，对其所致之病以相反疗法治之，也就是要平其邪气，使之衰退到正常状态。

运气的不及也导致其所不胜之气亢盛妄行而致病，在这种情况下，就要扶赞不及的运气，以消除运气平衡失调而生邪气的机制。《六元正纪大论》提出凡年支为阳，岁运岁气太过的年分要“必折其郁气，先资其化源，抑其运气，扶其

①《黄帝内经素问》卷二十二，523页。

不胜，无使暴过而生其疾”^①；而凡年干支为阴，岁运岁气不及的年分则要“必折其郁气，资其化源，赞其运气，无使邪胜”。^②“郁气”指致郁之气，即偏盛之气，每一年无论是太过不及（主岁运气）都有偏盛之气，岁运（气）太过则岁运（气）本身为偏盛之气，岁运（气）不及则其所不胜之气为偏盛之气，郁气当折之。岁运气太过，当抑制之，并且要扶持其所克之气（即：该岁的“不胜”之气）；岁运气不及，则当扶赞之，并且也要抑制岁运气所不胜之气。这里的“抑”和“扶”不是针对天地之运气，而且针对天地之运对人体的作用而言，也就是指要通过相应的药食性味对作用于人体的运气进行平抑（太过或偏盛）或扶持（不及或偏衰），使之趋于平衡。

运气治则是抑其太过，赞其不及，归于平衡，那么与此相反的治法自当禁忌。《六元正纪大论》云：

无失天信，无逆气宜，无翼其胜，无赞其复，是谓至治。

用寒远寒，用凉远凉，用温远温，用热远热，食宜同法。^③

对于已处于太过状态的胜气和复气，不可再扶赞之。其具体要求也就是药食之性不能与当时的运气属性相同，而只能相反，例如岁火太过或少阴、少阳主岁不可用温热性质的药食等等。

“运气七篇”将运气病候的防治原则落实到药食性味上，

①《黄帝内经素问》卷二十一，461，474页。

②《黄帝内经素问》卷二十一，461，474页。

③《黄帝内经素问》卷二十一，477，461页。

认为药食性味能与运气发生相互作用，这种相互作用的关系不是五行生克，而是相反相损和相同相益。运气的寒（水运、太阳）、热（火运、少阴、少阳）、温（木运、厥阴）、凉（金运、阳明）、湿（土运、太阴）、燥（金运、阳明）、散（木运、厥阴）、收（金运、阴明）、坚（水运、太阳）、缓（土运、太阴）、急（或运、少阴、少阳）等属性与药食性味的寒、热、温、凉、苦（能燥、能发、能坚、能下）、辛（能散、能润）、甘（能缓）、咸（能软）、酸（能收）等之间有一一对应的相同和相反的关系。运气学说认为药食性味与运气上述属性之间相反可以相损（即“抑”），相同可以相益（即“赞”、“扶”）；从治疗学的角度来说也就是，药食性味与运气属性相反则可泻之，相同则可补之。例如酸味可泻木补金，辛味可泻金补木等等。《至真要大论》云：

木位之主，其泻以酸，其补以辛。火位之主，其泻以甘，其补以咸。土位之主，其泻以苦，其补以甘。金位之主，其泻以辛。其补以酸。水位之主，其泻以咸，其补以苦。^①

这里所讲的即是五味对运气五行的补泻作用。至于药食之寒热温凉和运气的补泻作用则显而易见：寒补水泻火，热补火泻水，湿补木（及火）泻金（及水）、凉补金（及水）泻木（及火），和的作用是双向的或中性的。

这样，运气病候的治法所宜（与所宜相反者为所忌）就具体地落实为药食性味之所宜。不过，药食性味对运气的补泻作用是简单而单纯的，而在“运气七篇”中六气所宜之药食五味的实际情况则要复杂得多。表 6—3《六气司天在泉药

①《黄帝内经素问》卷二十二，528页。

治性味所宜》及表 6—4《六气胜复药治性味所宜》是对《至真要大论》关于六气司天、在泉、胜和复的药治性味所宜的论述的概括。从表中可以看出，六气的每一气在司天、在泉和胜复中所宜之药性都是单一而且基本相同的，并且药性与其气之性相反；但六气各气所宜之味则均在三种以上，其中有补、有泻，也有既不补也不泻的，而且六气司天、在泉与胜和复的药性所宜还不尽相同。这说明“运气七篇”对六气致病在运用药性上并不是单纯的泻，而是综合的调节：《至真要大论》中也有六气主岁和司步先补后泻或先泻后补的具体叙述。^①也能说明这一点。

不过，标志运气治法特征的并不是药食性味与运气间补泻关系，而且各种性味的药食使用的时间规律性。由于由运气主时所决定的各类病候的发生或可能发生的时间有其周期性（已于前述）或时间规律性，因而用以防治运气所致疾病的各种性味的药食的应用也就相应地有其时间周期性或规律性、各岁及各步的病候或可能的病候是一定的（取决于主岁或司步的运气），那么在该岁及该步所宜的药食性味也就相应地被规定。《六元正纪大论》对各年的岁运和岁气（司天、在泉）的药食性味所以不都作了具体的叙述。今据其文，列《六十甲子运气药食性味所宜》表如后（表 6—5）。

如表，表中第一行的“上”、“中”、“下”分别指司天之气、中运和在泉之气所宜药食性味（表 6—3“上”、“下”意同）。司天和在泉（即“上”与“下”）项下各岁所宜药食性味与表 6—3 内容基本相同。中运项下各岁的药食之性所宜绝大部分符合运太过用泻法、运不及用补法的原则（这与六气药食之

^①参见《黄帝内经素问·至真要大论》卷二十二，528，537页的有关论述。

性所宜的情形不同)，仅极少数年份不符（甲申、乙酉），但这不能排除“运气七篇”传写有误。^①

上表实际上也就是六十年主岁运气病候所宜药食性味之周期表。司步运气病候的药食宜忌原则与主岁运气病候同，各年各步运气病候药食性味所宜在“运气七篇”中虽未赘述，但从逻辑上讲也可以用周期表的形式反映出来，因为司步运气病候及其药食宜忌也是有其时间周期的。

“运气七篇”中所述的各岁药食所宜并不仅仅是专门针对已发之病的，也用于未病之时，目的在于防止运气致病。也就是说，根据各年运气特点，食性味皆有所宜，已病可治，未病先防。运气药食性味宜忌的理论是从性味角度而提出的关于运气病候的药物和食物防治方法的时间规律性的时间防治理论。这种理论有其固定而严格的格局，而这种格局从根本上来说还是取决于运气象数论的运气格局。

5、运气学说的发展衍变

尽管在《运气七篇》中已有了内容齐备、形式严整的运气学说，但在汉至唐代中叶以前运气学说几乎没有什么实际影响。在现存的汉唐间医书中，只有南齐褚澄的《褚氏遗书·辨书》中谈到运气学说，而且褚氏对它还是持否定态度。褚氏认为“五运六气”学说中的干支纪时以及“配以五行，位以五方，皆人所为也”，而“气非人为，故疾难预测，

^①据林亿之校文，“运气七篇”中关于运气食性味宜忌确有少数前后自相矛盾之处，并结合《玄珠》指出“运气七篇”之文有误。林氏之论可从。“运气七篇”既成于东汉，传至王冰时已七百多年，其间传写之误在所难免。

推验多舛，拯救易误，俞扁弗议，淳华未稽，吾未见其是也。”^① 这期间的其它医书如《难经》、《伤寒杂病论》、《诸病源候论》、《千金要方》等都未论及运气学说，说明这一学说在汉唐间只是秘而不宣地为极少数人所掌握。

真正促使运气学说传世并为医界所重视的唐代中叶的王冰。王冰注解编次《黄帝内经素问》，而将他所崇尚的“运气七篇”补入《素问》之中，作为《素问》的一个组成部分，借助《素问》这一医界共知的“经典”著作来扩大其影响；不仅如此，王冰还结合《素问》原著及《左传》、《尔雅》、《律历志》、《天元册》、《遁甲经》、《阴阳法》、《太上立言》、《白虎通》、《老子》等十多种古籍对“运气七篇”从文字、原理和运气格局等各个角度进行了注解、阐释和发挥，使得幽玄古奥、繁冗难懂的“运气七篇”变得较为晓畅易解；同时，另撰《玄珠密语》，阐发运气义理。由于王冰的宣扬倡导，运气才逐渐为世所知，研究、运用和发挥运气学说的人也日益增多，唐代后期遂有《素问六气玄珠密语》、《昭明隐旨》、《天元玉册》、《元和纪用经》等运气学说的专著或专篇问世。王冰虽然不是运气学说的创立者，但他却为运气学说的传世起了关键性的作用。

宋金时期，运气学说开始兴盛起来。北宋初年，由中央政府主持编修的大型综合性医书——《太平圣惠方》中尚未收载运气学说的内容，说明此时运气学说在医界的影响还是很有局限的。至宋仁宗嘉佑二年（公元1057年），宋政府成立“校正医书局”，校勘整理、出版颁行《素问》、《太素》、《伤寒论》、《千金要方》等著名医籍。由王冰编次的含有“运气

^①《褚氏遗书》547页。

七篇”的二十四卷本《黄帝内经素问》被选作范本。林亿等人虽然认为“运气七篇”不是《素问》本文而怀疑是张仲景《伤寒论》序所提到的《阴阳大论》，但他们仍然承认“《阴阳大论》亦古医经”。^①肯定“运气七篇”的价值。王冰次注本《黄帝内经素问》被作为范本而由宋朝官方校正刊行，这无疑促进了运气学说的传播。同时，在北宋的皇家医学校——“太医局”中《素问》被列为教科书；由于“运气七篇”在《素问》中真有近三分之一的比例，运气学说被作为“太医局”的一门必修课，“太医局”的六个考试科目中即有“运气一科”。^②这说明此时运气学说在医界已受到相当的重视，同时“太医局”的这一措施反过来也提高了运气学说的地位，北宋后期，宋徽宗赵佶笃信运气学说。《宋会要辑稿》记载：政和七年（公元1117年），他“命公布次年运历，示民预防疾病”^③。所谓“运历”，是根据运气学说而编制的关于各年的司天、中运、在泉之气和各步主客运气交司时刻以及该年及其各步气候、物后和病候特点的历法。公布运历的目的在于与“示民预防疾病”。这一措施不仅在全国医界，而且在全民范围内推广普及了运气学说知识。宋徽宗还自撰医书《圣济经》，该书共十篇，其中的第五篇《五纪篇》专论五运六气。他将通晓运气学说视为掌握天地大道和治病之术的基本功，指出只有懂得运气学说“始可与议道之太常”^④才“足以

①《黄帝内经素问》王冰序，第7页，注①。

②《太医局诸科程文格·目录》第3页。

③《宋会要辑稿·运历一》，第五十三册，2129页。

④《宋徽宗圣济经》卷五，70页。

语造化之全功”^①才“能已人之疾”，^②《圣济经》成书后，宋徽宗于政和元年（1118年）“御笔手诏：颁之天下学校。……令内外学校，课试于《圣济机》出题”^③此后宋代太医局即以《圣济经》作为教材。政和七年（1125年），由宋徽宗亲自过问，并以他的名义撰成大型综合性医书《圣济总录》。书成后未及刊行，金兵攻陷宋都城开封，《圣济总录》书稿连同宋徽宗被金兵掳往北方，金国重视此书，将它刊印颁行，故此书在北方（金）有相当影响。总之，在北宋中后期，由于官方的推崇，提倡和推广普及，运气学说在医界遂成广为人知的一门医学基本理论和基本研究课题。至金代，大医学家刘完素更加尊崇运气学说，他提出：

易教体乎五行八卦，儒教存乎三纲五常，医教要乎五运六气……若忘其根本，以求华实之茂者，未之有也……则不知运气而求医无失者，鲜矣。^④

刘氏将运气学说视为医学的枢要、根本，运气学说的地位被提至空前的高度。宋金以后，虽然也不乏轻视甚至否定运气学说的人（如明代缪希雍、清代的张倬等），但多数医家崇信运气学说，把它作为医学的基本组成部分加以研习，并不断有所创见，推动了运气学说的发展。宋金元明清时期，陆续出现了许多运气学说著述，除《素问》注解性医书中的“运气七篇”注解篇章外，还有相当一部分运气学说专著和存在于综合性医书中的运气学说部分，前者如宋·刘温舒

①《宋徽宗圣济经》卷五，77页。

②《宋徽宗圣济经》卷五，77页。

③《宋大诏令集》卷二二四。

④《素我玄机原病式·序》8—11页。

的《素问入式论奥》、申甫的《运气》、金·刘完素的《内经运气要旨论》、明·汪机的《运气易览》、清代吴谦的《运气要诀》等，后者如宋徽宗《圣济总录·运气》、明·朱 的《普济方·运气门》、楼英的《医学纲目·运气占候》、张三锡的《医学六要·运气略》、李杲的《医学入门·运气总论》等等。

唐宋以后运气学说著作（含运气专著及综合性医著中的运气篇章）的内容可分为两类。一类是对王冰次注本《黄帝内经素问》中“运气七篇”的注解、阐释，或归纳、提要、改编，或以“运气七篇”为基础对运气学说进行叙述或介绍等；尽管某些著作之间由于对运气学说中的某些问题的理解不同而有不同的见解或观点，但其基本思想和理论框架大体不超出“运气七篇”的范畴。这类内容可以看作是对“运气七篇”的继承或沿袭，这也是唐宋以后运气学说的主流。另一类是“运气七篇”的发挥和衍变，主要表现为：运气格局和原理的进一步复杂化，突出运气占候并与占卜灾祥相结合，运气学说与遁甲、命理的结合，大司天运气学说的产生，运气方药的提出等几个方面。本节不打算赘述唐宋以后对“运气七篇”的继承沿袭，而拟就运气学说的发展衍变的上述几个主要方面着重加以论述。

(1)、《玄珠密语》与运气学说的发展衍变

《玄珠密语》全称《素问六气玄珠密语》，旧题为唐·唐冰所撰。据王冰的《素问·序》，王冰确实撰过《玄珠》（或《玄珠密语》），但传世的《玄珠密语》并非出自王冰之手，

乃唐末之人伪托王冰之名所撰，^①而且现在所能见到的十七卷本《玄珠密语》（明正统《道藏》本）则可能又有明代人附益的内容，对此，《四库全书总目》考之甚详。^②（后文所论均指《道藏》十七卷本《玄珠密语》。）

《玄珠密语》除阐明“运气七篇”所提出的运气格局和原理外，更多地是发展了运气学说。首先，它丰富和发展了运气象数论。这里择要列举了几点：“运气七篇”以五色经天之象解释了十干化五运的关系，而未说明十二支何以配六气的道理。它以六气为（三阴三阳）所属之五行与地支所表示的方位之间的对应关系为六气之“正化”，而以与“正化”之地支相对冲的地支为“对化”，以厥阴、少阴为例，其“正化”、“对

①《玄珠密语》推算运气值年的“积年”是其算法自大唐麟德元年甲子岁正月一日己酉朔癸金狗”，可知其作者为唐代人，又既托王冰，当在王冰成名以后，王冰为唐中期人，故知其伪托者为唐后期人。

②《四库全书总目·子部·术数类》“《元珠密语》”条下云：“旧本题王冰撰……然考冰为宝应时人，官至太仆令，而此书序中有‘因则天理位而退志休儒’之语，时代事迹皆不相合……前有自序，称为其师元珠子所授，故曰《元珠密语》，又自谓以启问于元珠，故号启元，然考冰所注《素问》，义蕴宏深，文词典雅，不似此书迂怪；且序末称‘传之非人，殃堕九族’，乃粗野道流之言；序文又谓‘余于百年间不逢志士求之，亦不敢隐没圣人之语，遂书五本，藏之五岳深山洞中’是直言藏此书使其年已在百之外，居然自号神仙矣，尤怪妄不可信也，宋·高保衡等校正《内经》云：‘详王氏《元珠》，世无传者；今之《元珠》，乃后人附托之文耳，虽非王氏之书，亦于《素文》十九卷至二十四卷颇有发明。’则宋使已知其伪，明洪武间吕复作《群经古方论》云：‘密语’所述乃六气之说，与高氏所指诸卷全不相侔。’则吕复所见者并非高保衡所见，又伪本中之重，且郑樵《通志略》称：‘《元珠密语》十卷’吕复亦称‘十卷’，而此本乃十七卷，则后人更有所附益，又非明初之本矣，术数家假托古人，往往如是，不足诘也。”《四库全书总目》卷一一〇，936页。此处“玄均”写作“元”，乃是避康熙帝名讳而改。

化”关系如《玄珠密语·天元定化纪》所云：

厥阴所以司于巳亥者何也？谓厥阴木也，木生于亥，故正司于亥也，对化于巳也。虽有卯为正位木之分，谓阳明金对化之所以从生而顺于司也。少阴所以司于子午者何也；谓少阴为君火，君火尊位，所以正得南方离位也，即正化于午，对化于子也。^①

即，木生于亥，厥阴属木，故厥阴正化于亥；巳亥相对冲，故厥阴对化于巳。卯虽为木之正位（木王于卯），但卯为酉之对冲。而酉为阳阴金正化之位，卯从酉而对化，故不以卯为厥阴木之正化位。少阴为君火，火王于午，故少阴正化于午，子与午相对冲，故少阴对化于子，其余阳明金正化于卯、少阳正化于寅，对化于申，义与少阴厥阴同。太阴正化于未，对化于丑的原因是太阴为土，土在九宫中五宫，中宫寄于二宫，坤在西南未位，故太阴正化于未，对化于丑。太阳正化于戌，对化于辰的原因是太阳为水，水复归于土，戌为天门，巳为地户，戌寄于戌，巳寄于辰，故太阳正化于戌，对化于辰。《玄珠密语》提出“正化”“对化”之说并不仅仅是为了解释十二支化六气的道理，而还有更深的意义。它认为六气“正化为本，对化为标”，“从其本而生，从其标而成”^②，计算正化之年的运气交司时刻五行成数。它还认为“正司令化之实，对司令化之虚”^③，“正化盛而实，胜而不复”，“对化盛而不实，胜而有复”^④。即当运气太过之年（阳

①《黄帝内经素问》卷三。

②《黄帝内经素问》，卷三。

③《黄帝内经素问》卷三。

④《黄帝内经素问》卷四。

年)如果逢该年为正化之年,则该年运气岁太过而不会有所不胜之气来复;但若逢该年为对化之年,则该年运气太过便有所不胜之气来复。例如,甲子年少阴君火司天,气太过,于为少阳对化,对化盛而不实,胜而有短,即该年热盛而后有寒水之气来复,甲午年亦为少阴司天,气太过,但午为少阴正化,正化盛而实,胜而无复,即该年热虽盛而不会有寒水之气来复。余仿此。“正化”之说与以前的象数学干支五行说不同。“正化”“胜而不复”更与“运气七篇”的“有胜则复”的原则相异,这是对以前象数学和运气象数论的突破。“正化”“对化”不仅是《玄珠密语》中重要基本概念。对后世运气学说也有很大影响。

在运气值时方面,《玄珠密语》对推算和占候并重。运气交司时刻的推算方法在《玄珠密语》中远比“运气七篇”复杂得多,各种数目的加减乘除也远远超出了“运气七篇”的范围。不仅如此,它还具体阐述了每一运气至使的天象表现,《玄珠密语·占候气运纪篇》对甲子六十年每一年岁运气至使的五色之气经天之象都作了描述,例如甲子岁:

运交时面向寅先有青气见,见毕,次有黄气自甲横流至子乃终,其气深明,别无间色以衰土气之盛也。^①

不仅每年岁运交司时都有五色之气显现的天象,而且岁运的太过、不及、平气、南政、北政、天刑、客刑、间刑、天杀、天郁、脱临等等各种类型的岁运也都有相应的天象表现。《玄珠密语》所强调的“占候”,就是指在岁运交司时刻观察(“占”)一定方位上的五色之气出现和运动情况之天象(“候”)。

^①《黄帝内经素问》卷五。

在岁运的平气形成机制方面，《玄珠密语》提出“干德符”可形成平气，。所谓“干德符”指岁运不及之年干（乙、丁、己、辛、癸）恰逢岁运交司之日（大寒日）或时辰的日干或时干是与年干五行属性（十干化五运）相同的阳干，即乙逢庚、丁逢壬、己逢甲、辛逢丙、癸逢戊。《玄珠密语·五运玄通纪篇》云：

又一法每年交司于年前大寒，假令丁年交司之日遇日朔为壬日，壬得丁干德符也，符者合也，便为平气也，若过此一日纵遇皆不济也。若交司之时遇时直符见壬亦然，过此盖不相济也，其余皆类此也，即己逢甲、辛逢丙、癸逢戊、乙逢庚皆为干德符也。^①

在《玄珠密语》看来，交司之日和时辰，运不及若得日干或时干五行之助（“济”）可形成平气（该年皆为平气）。此外，它还认为岁运不及之年，如果在其年不胜之气所属的月干来临之前逢有与年干相合（同前）的月干，也可使该年成为平气之年。例如，丁年本为木运不及，金气胜之，但丁年的首月（正月）恰逢月干为壬，与丁相合，而胜气（金气）所属之月干乙、庚分别在四月和九月，即在胜气来临之前先逢月干合，由此形成平气。《玄珠密语》提出的这一平气形成机制，大大增加了平气之年的年份。

《玄珠密语》对“间气”的认识与“运气七篇”也有所不同，它提出：

凡司直之令，皆以在泉及运共主一岁也，唯左右间气不然也。即左主三气，是初、二、三也，是木、君火、相火之分也，此三气之左应也；右主三气，四、

①《素问六气玄珠密语》卷一

五、终也，是土、金、水分也，此三气应右也。凡间气有至，有不至者何也？假令少阳相火司天，即左见阳明，阳明金也，金避火而不至也，其相火对化天虚，或见水运乃可小至尔，除此不至也，余即皆至也。凡少阴司天即左见太阴也，即左主初、二、三也，即太阴土惧初木气，故至而晚也，何故也？后入二之气，木气退位始至也，故来晚也。^①

在“运气七篇”中，每一间气只是客气六步中的一步，而《玄珠密语》中的左、右间气分别管三步，即左间气主初、二、三步，右间气主四、五、终三步。“运气七篇”中主客气均分六气，而《玄珠密语》中只有主气六气，客气只有两步。而且，《玄珠密语》中间气可至，可不至，可按时至，可晚至。其至与不至及至早至晚取决于间气与司天之气及主气之间的五行相生相克关系。这更是“运气七篇”所未言及的。

此外，《玄珠密语》还明确了“南正”、“北正”的概念，指出：“凡木、火、金、水运皆北正司天，只土运南正司天。”^②它还根据岁运与司天、在泉、间气、客气等的关系及交运时刻与天象的关系提出了“天刑运”、“地刑运”、“间刑运”、“天郁运”、“天杀运”、“脱临运”等新概念。《玄珠密语》通过提出一系列新的理论和概念，使运气象数论的内容和形式大大超过了“运气七篇”的范围。

其二，占卜灾祥在《玄珠密语》中占有相当比例。皆书卷三《观象应天纪篇》叙述了结合司天之气进行五星占、日

①《素文六气玄珠密语》卷一，

②《素问六气玄珠密语》卷一。

占、月占、虹霓占、云气等天文占以预断天灾人祸、治乱兴衰、病夭康寿等的方法。该书卷七的《灾祥应论纪篇》则根据各年岁运在天象上的表现（五色气）划分太平运、升平运、天兵运、天元运、天泽运、搀抢运、明君运、圣人运、贤人运、天蝗运、饥荒运、天疫运、丰登运、嘉祥运、真应运等各种吉凶运象。该书卷十六《五行类应纪》根据五行归类的关系广泛地叙述了通过星象、天气现象、水火草木金石现象、毛羽倮甲鳞各种虫兽现象等以占卜自然灾害和人事吉凶的方法。在该书的其它篇中，该夹杂了一些占卜灾祥的内容。《玄珠密语》将运气学说用于占卜灾祥偏离了“运气七篇”将运气学说主要用于测病候和指导治疗的基本方向。运气学说与占卜的结合使得《玄珠密语》具有很浓的术数书籍性质，正因为如此，《四库全书总目》才将它归划“术数类”。

其三，在《玄珠密语》中，已开始将奇门遁甲引入运气学说中。该书卷三《天元定化纪篇》在叙述间气主使的规律时讲到：

其至有时也，亦取正对化之法，即左间气随阳遁，于局中取法，并与司天相得遇直而至也。以何见之尔？假令子年少阴司天，即左间太阴，太阴即土也，即土主中宫也，即时甲子入五宫即至也。又假令丑年太阴司天，即左见少阴相火也，火主九宫即时甲子轮丑于离宫，即少阳相火至也。

按照上段文字，遁甲在这里是用于确定气至的时刻，阳遁九局用以定左间气至之时，阴遁九局用于定右间气至之时刻。当时辰甲子轮入间气所属五行相对应的宫时，间气即至。

其四，在运气病候论方面，《玄珠密语》对运气与疾病的关系的认识大致与“运气七篇”同，但由于《玄珠密语》的运气象数论对运气格局和原理的认识与“运气七篇”有所不同，例如认为正化之年岁运“胜而不复”，无客气六步等，因而《玄珠密语》中的病候格局也相应地与“运气七篇”有所不同，如正化之岁运太过只有胜气所致之病候而无复气所致病候，无客气六步所致病候等。此外，《玄珠密语》还对司天之气相胜所致疾病的产生时间提出了新的认识，其文云：

所谓病之年皆从本生数而合之可见其年。木被金刑，即七年也，木三、金四，共七年，病风燥……火被水刑，即三年，即水一、火二，共三年，病寒热……①

即，它认为司天之气相胜（本气太过而克其所胜之气，如金太过而刑木；或本气不及而其所不胜之气克之，如金不及，火刑之）所致疾病产生的时间是在此二气所属五行生数相加所得之和的年份。例如木不及之年（厥阴司天，阴年），木被金刑所致之方燥病产生的时间是在本年后的第七年，七是木之生数三与金之生数四相加之和。火不及之年（少阴、少阳司天，阴年），火被水刑所致之寒热病产生的时间是在本年后的第三年，三是水之生数一与火之生数二相加之和。余仿此。这一观点与“运气七篇”病生于本年的认识大相径庭。

其五，在运气病的防治方面，《玄珠密语》引入了迎随补泻的针刺防治方法。其方法如该书卷一《迎随补泻记篇》所云：

①《素问六气玄珠密语·观象应天纪》卷三。

木气将欲胜也，即先泻肝之源，出于太冲。先以左手按其源穴，得动气乃下针，针入三分乃阳之位也，得天气而住针，留三呼，即应木之生数也；乃四面以手弹之，令气之针下即推而进至五分，留八呼，应其木之成分八也，是引天气而得地气也，针头似动气相接也，乃急出其针，次以手扪之，此是预知木胜泻火，肝之源也，令不克其土也……①

即，在某一运气将胜（盛，太过）之前，预先用泻法针刺该运气所对应的五脏之源穴，使该脏之气不致随运气之胜而太过，并刑其所不胜之脏而生病。例如木（木运、厥阴司天）将胜之前，即先用针刺泻其对应的肝脏之源穴——太冲，使肝不致于因木之胜而盛并刑脾土而致病。针刺泻法是先刺入三分，得气而留针，留针时间长短为该运气五行的生数（呼吸次数），然后推进五分，并留针时间（呼吸次数）为该运气五行的成数，然后出针。补法则与此相反，即先刺进五分，按成数留针，然后退至三分，按生数留针，再出针。补法用于资补与运气不及相应的五脏之气。由于运气的太过和不及总是相伴随的，本运气太过，则其所胜之运气被刑而不及；本运气不及，则其所不胜之运气胜而刑已，故针法的补泻也要兼而用之。运气补泻的防治方法随在“运气七篇”中已提出，但把它具体落实至针法上则是《玄珠密语》所作的发挥。

《玄珠密语》的篇幅比“运气七篇”长，但其中的“运气病候论”和运气治法论的比例则不及“运气七篇”大；“运气七篇”的着眼点在于论病和论治，而《玄珠密语》则有占候、占卜

①《素问六气玄珠密语》卷一。

与论病并重的倾向。《玄珠密语》在运气象数论、运气病候论和运气治法论方面都舍去一些“运气七篇”中原有的内容，同时又增补了许多“运气七篇”中原没有的内容，并对“运气七篇”的某些内容进行了名同实异的改造，使运气学说得到了发挥、发展和衍便，可以说，《玄珠密语》中的运气学说已开始较大幅度地偏离了“运气七篇”的路线或方向。《玄珠密语》是继“运气七篇”之后最重要的运气学说著作，其影响不可低估。

(2)、《天元玉册》与运气学说的衍变

《天元玉册》旧题为唐·王冰所撰，显属伪托^①。大约成书于唐代后期，可能比《玄珠密语》晚出。^②大概是由于王冰以精通运气而知名的缘故，宋以前的几种运气著作均托王冰之名，如传世的《玄珠密语》、《天元玉册》、《昭明隐旨》^③《元和纪用经》均题为王冰所撰。

《天元玉册》与《玄珠密语》在运气学说方面有一些相同或相近之处，如，只有岁运（中运）而无主客运五步，正化、对化、南政、北政亦是其基本概念，而且意义也与《玄

①《天元玉册》义理多与“运气七篇”不合，甚或相矛盾。王冰既推崇“运气七篇”，而且它有精深的研究，则不当又撰与相悖的《天元玉册》。又《天元玉册》文词不亦似王冰《素问》注文典雅。

②《天元玉册》推算运气值使亦起“大唐麟德元年甲子岁正月一日己酉朔”，其作者当在唐代；在王冰之后，故知为唐代后期人；其书有沿袭《玄珠》多处，当晚于《玄珠》

③《素问》王冰序林亿新校正云：“今有《玄珠》十卷，《昭明隐旨》三卷，盖后人附托之文也……其《隐旨》二卷与今世所谓《天元玉册》正者正相表里，而与王冰之义多不同。”《黄帝内经素问》王冰序，注①，第7页）。《昭明隐旨》宋使尚存，今已佚。

珠密语》同；也有“太平运”、“升平运”、“天灾运”、“圣人运”、“灾生运”、“天蝗运”等灾祥占候的内容；也是推算和占候并重，它明确指出：

不预知其推数，不能前知吉凶之兆，推数而知天地合德，委在占之，然后复无失守反移之患矣。若占之未见吉凶者，遇数不可前定，是故占推二法不可偏废也。^①

即言之，运气什么时候至及其吉凶之兆，当结合推算和占候，不可单凭一方以定论。

此外，关于运气值时或交司时刻的推算，《天元玉册》比《玄珠密语》更加繁琐复杂；《天元玉册》也应用了奇门遁甲，但比《玄珠密语》用得更深入而全面。不过，尽管《天元玉册》与《玄珠密语》有上述相同和相近之处，但二者之间存在着更多的、重大的区别。如果说《玄珠密语》已开始大大地偏离了“运气七篇”的路线的话，那么，《天元玉册》则又更进一步地远离的“运气七篇”的主题。运气学说至《天元玉册》已发生了重大变异，而导致这种重大变异的根本原因又在于《天元玉册》的学说体系中引进了（或创立了）天八司九室、地八司九室、阴阳二遁、十精太乙等作为其理论框架和核心内容的概念和原理。

“八司九室”有在天和在地之分。天八司九室即指天九星所在之室或其所管辖的范围。九星分别为一天蓬、二天内、三天冲、四天辅、五天禽、六天心、七天柱、八天任、九天英。《天元玉册》将九星（九室）与九宫八卦相配，即：一天蓬室应北方一宫坎卦水位正宫，二天内室应西南二宫坤卦

①《天元玉册》卷九。

地位维宫同正宫，三天冲室应东方三宫震卦木位正宫，四天辅室应南方四宫巽卦风位维宫，五天禽室应中央五宫即紫微太微北斗，六天心室应西北六宫乾卦天位维宫，七天柱室应西方七宫兑卦金位正宫，八天任室应东北八宫艮卦山位维宫，九天英室南方九宫离卦火位正宫。可以下图表示之（图6—5）。

风天辅立 司四宫夏	火天英夏 司九宫至	土天内立 司二宫秋
木天冲春 司三宫分	天禽中 宫	金天柱秋 司七宫分
山天任立 司八宫春	水天蓬冬 司一宫至	天天心立 司六宫冬

所谓“八司”是指图列出的“水司”、“木司”、“风司”、“火司”、“土司”、“金司”、“天司”、“山司”。“司”是主司、主持的意思。九室（九宫）之气各主司一定的气候、物候和病候，八司就是指九室的主司职能（天禽中宫与天内坤二宫均属土，所司相同，共为一司），实际上亦即其气化作用。八司九室的气化作用取决于各室所对应的九宫八卦的卦气，如天蓬室对应一宫坎卦，坎为水，此室为水主司气化，故为水司，余

仿此。八司的气化作用在气候、五星、物候和病候上各有相应的表现，以天冲室为例，《天元玉册》云：

三天冲室主大风数举，风生瘟疫，推拉损折，苍埃远视；民病卒中，掉眩，筋挛，足不伸，风痛，潮搐，风痹不遂，毛虫化，保虫殃，雨失时令，主岁星大明。^①

天冲室震三宫，属木司，表现出木气盛的气化特点，余仿此。

天八司九室又对应二分二至和四立八节的气候和物候（如图中所列）。

《天元玉册》以八司为主气，以司天之气为客气，司天之气（又称天气）轮流进入八司九室，形成客主加临关系。由于八司和司天之气各有其气化作用，当某种司天之气（客）至临某室时，这一时期的气化特点就取决于司天之气与八司之间的五行生克关系。以司天之气至临天冲室为例，其气化规律如《天元玉册》所云：

三天冲室，土至此室九雨化不应，二火及水至此室皆应也，金至此室即本室之化不应，如木至此使即入室，命曰天符合德。^②

天冲为三宫木司，气化为温，如果司天之气为土（太阴）至临此室，则因土被木克而不能发挥气化作用（即“雨化不应”，太阴能为雨化）；如果司天之气为二火（少阴、少阳）和水（太阳）至临此室，水、火与土是相生关系，则本室之气化与火、水等司天气化皆可发生；如果司天之气为阳

①《天元玉册·八司天令应化法》卷一。

②《天元玉册·八司天气化应不飞法》卷一。

明金气，金克木，则本室的气化作用不能发挥而呈金之气化——燥；如果司天之气为厥阴木气，与本室为同一气，则为天符合德，主客同化。也就是说，司天之气加临八司的气化规律是：司天与八司相生则客主气化皆应；司天克八司，则八司之气化不应；八司克司天，则司天气化不应；司天与八司同性，则主客同化。

司天与八司客主加临，由此产生客主相胜的关系。客胜与主胜，其气化不同，对人而言则其病候也各异，以厥阴司天为例，《天元玉册》云：

厥阴司天客胜（木入天内室也），即大风摧拉，太虚埃昏，风胜地动，民病耳鸣掉眩，甚即偏痹不随。主胜（木入天任室也），即燥气至，清化，且作八埃四起，草木凋落，杀霜降于春，肃杀作，民病胸胁痛，舌难言，失音，语涩，大便难通。^①

是主胜还是客胜取决于司天与八司之间的五行相克关系。上胜则八司之气化应并表现出相应的气候、物候和病候特点，反之，如果客气胜则司天之气化应并表现出相应的气候、物候、病候特点。

与天八司九室相对的还有地八司九室，地九室分别为：一地元室、二地阜室、三地苍室、四地刚室、五地室、六地魁室、七地晶室、八地壮室、九地形室。地九室亦与九宫八卦相配，如下图（图6—6）

①《天元玉册·司天六气主克相胜法》卷一。

地刚 巽四	地形 离九	地阜 坤二
地苍 震三	地元 中五	地晶 兑七
地壮 艮八	地坎 一	地魁 乾六

地八司与天八司一样也是指木司、火司、土司、金司、山司和风司，所不同的是地八司为地九室之气化作用（地黔与地阜室同为土司）。地八司的气化作用主要是主司地之物产，也涉及气候和病候，以地元、地阜室为例，《天元玉册》云：

地元主生黑芝、玄谷、咸物、醴泉海生，毛虫合化，寒变地洿；民病生于下部、地阜主地生黄芝、黔谷、甘物、庆云黄霞、水生萍实，地生肉坭露垓，化令云雨；民病肘肿，水泄注下。^①

地元为水司，地阜为土司，其所主物产、气候、病候分别是水、土的气化表现。将地八司与天八司的气化作用加以比较可以看出，天八司主要主司星象及气后之变，而地八司主要主司物产之性（色、味等）。

《天元玉册》以地八司为主，以在泉之气（又称地气、司地）为客，在泉之气轮流配临地八司，形成客至加临，有

① 《天元玉册·地八司主令产化法》卷四。

由此产生气气化应不应和主客相胜的关系，以地元室为例，司地（在泉）与其配临后气化应不应的关系是：

地元，二火司地入此室苦化不应，金木皆应；土司地即本室之化不应也；水至此命合德，地应嘉祥。^①

地元属水，二火（少阴少阳）司地至林此室则因火被水克而气化不应（火在泉为苦化）；金（阳明）木（厥阴）与水为相生关系，至临此室则气化皆应；土（太阴）克水，太阴司地临此室则因水被土克而本室之气化不应；水（太阳）与本室同气，至临此室则为同气共化，称之“合德”。与司天——八司的关系一样，气化应与不应取决于主客之气间的五行生克关系。

司地与八司之间的主客相胜关系也类似于司天与八司间的主客相胜关系，如：

厥阴在泉客胜（木入地阜室），即地动，苍谷肥实，酸物甚多，民病关节不利，内肋满，外疾强拘不便。主胜（木入地晶室），草木反萎，酸物薄，苍谷少化；民病手足挛痿、便闭，腰疼腹痛。^②

主客孰胜取决于司地与八司之间的生克关系，物候病候表现为胜者的气化特点。

八司九室从字面上看是表示区域或空间范围的概念，实际它们既有空间的意义，也有时间的意义，而以表示时间范围为主。天九室的空间意义指九星所管辖的星区，例如天蓬室的星区范围是“全得宝瓶宫，西侵双鱼宫十度，东犯磨羯宫十度”。地九室空间意义指九州或九方，例如地元室对应

① 《天元玉册·地八司化应法》卷四。

② 《天元玉册·地下九室六气主客相胜法》卷四。

翼州、地壮室对应兖州等。不过，《天元玉册》在将八司九室作为主气，将司天在泉作为客气论述其客主加临及其气化应与不应关系使，则不考虑九室的空间意义，只取其所对应的时间范围；此时的九室与运气学说中的主气六步相似，每一室都对应一固定的阶段。关于司天与天八司九室、在泉余地八司九室的配临时间，《天元玉册》有一套复杂的推算程式，这里不作赘述。

《天元玉册》引入了奇门遁甲的基本格局，把阴阳二遁^①与六气相结合，并以“八门”^②来推断疾病情况。

关于六气与阴阳二遁的关系，《天元玉册》云：

六步之气可周天度共合三万六千五百克又余二十五刻半，即三分可周天度终一岁矣。始于天正^③后一月，即大寒日气也。备历阴阳二遁，进退十八局。厥阴风木，少阴君火常居阴遁进局之中；太阴雨土，阳明燥金常居阴遁退局之中，所有太阳寒水即前居阴道，后居阳道，冬至前后各三十日有奇也……所有阳相火交节前居阳遁，后居阴遁，即夏至后各三十日有奇也。^④

这里的六气为六步主气，六步主气的顺序及其起止时间是固定的，而阴阳二遁的起止时间也是固定的，按阳遁始于

①奇门遁甲分阴遁九局，阳遁九局，共十八局。从冬至到夏至为阳遁，从夏至到冬至为阴遁：阳遁顺（进），阴遁逆（退），义取于冬至后阳长阴消，夏至后阴长阳消。

②八门指休门、生门、伤门、杜门、景门、死门、惊门、开门。遁甲占盘共有三层，上层为天盘，布九星，中层为人盘布八门，下层为地盘布八卦。

③“天正”指冬至。夏历以冬至之月为正，因“夏正得天”，故以冬至为“天正”。

④《天元玉册·阴阳二遁》卷十三。

冬至、阴遁始于夏至、厥阴始于大寒的二遁和六气起点，六气与阴阳二遁自然形成上述关系，即厥阴、少阴居阴遁进局，太阴、阳明居阴遁退居，太阳于冬至前后各三十日有奇前居阴遁后居阳道，少阳于夏至前后各三十日有奇居阴遁，后居阴遁。

在奇门遁甲中，八门各有所主，性质各异。遁甲占卜吉凶主要即是是根据所占日时所在之门。《天元玉册》则据八门的性质来推断疾病情况。日时按阴阳二遁格局配轮入门，各日时内的物候病候情况取决于该日时所配入门之性质，《天元玉册》云：

如在休门三卦相克不成灾；如在生门，即本气自然之舒，民乃康和，如在伤门即万物损，民病多；如在杜门，风雨不对，万物乃否，民病乃愈；如在死门万物乃瘁，民病天亡；如在开门，万物乃通，时令乃应，民病乃痊，天地阴阳皆得其济也。^①

八门实际上代表天地气交之中的八种状态的气，这八种状态的气支配着人与万物。术家可以据之以断吉凶，医家亦可以援之以断疾夭。例如，生门实为生气，万物得之则生长，人民德之乃康和；死门实为死气，故万物遇之乃死，民病遇之则亡；杜门为天地阴阳之气隔塞不通，故万物遇之则不长，民病遇之乃加据；开门实指天地之气流通既济，故万物遇之乃畅达，民病遇之则康复，有生气则生，无生气则死，气通则成，气闭则败。所以，遁甲断病的本质仍是从气的状态理推病候。但这些气的状态不是据当时的实测，而是据理论格局的推论。

^① 《天元玉册·阴阳二遁》卷十三。

阴阳二遁十八局的格局在《天元玉册》中逐一都作了图解，因这些内容属遁甲专门之学的范围，这里不拟赘述。

九室星占在《天元玉册》中占有相当篇幅（卷十六至卷二十二共七卷），其内容是关于九室所辖天星（每一室所辖天星均分外经、中经、内经三层，九星为主星，居内经中央，称为中室）、司天六气游经各室各经天星的日数、各经符星现与不现的条件及符星出现与灾祥的关系。它认为司天气游历于九室各经天星，一般情况下这些天星（又称“符星”）并不显现，只有当太乙游至本室的对冲之室（如天蓬室与天英室对冲）时，司天之气便在本室符星中滞留不游，此时这一符星便显现，符星显现便有灾祥要发生。九室星占虽然应用了“司天六气”的概念，但它的内容属于占卜吉凶，间或涉及病夭，但亦属灾祥范围。

“十精太乙”是《天元玉册》中的又一组基本概念，具体地说，十精太乙（又称“十神太乙”）指：五福太乙、君基太乙、臣基太乙、民基太乙、天乙太乙、地乙太乙、直符太乙、四神太乙、大游太乙和小游太乙，总称“太乙”。太乙为气之神，如：

五福太乙者，太极混元祖土之元祖，元祖之元神也；君基太乙者，即天地元气之神也；臣基太乙者，即天池火气之神也；民基太乙者，即天池木气之神也……^①

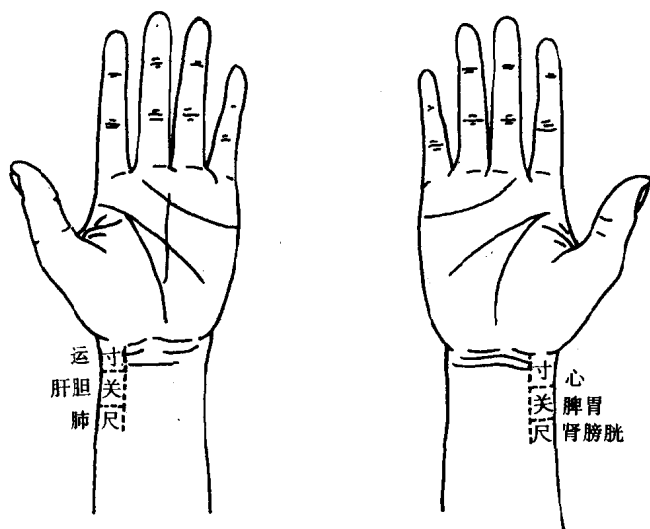
故十神太乙为十种气之神。《天元玉册》认为十精太乙是有规律地行游于天之九室（依年、月、日、时干支支格局），太乙为善神，所至之处则生吉祥，凶可以化，灾可以

①《天元玉册·求六气天游太乙法》卷二十六。

消。太乙与司气六气均游于天九室，它们之间可以同在一室，可以相对冲，可以互不相涉。司天与太乙相冲时，司天之气即滞留不行，其所居之符星则显现，星现则生灾祥。

九室详星占和十精太乙论均属占卜范畴，病夭康寿只是作为灾祥的一个方面而被涉及，兹不详述。

《天元玉册》专论病候的内容并不多，但对运气脉象却作了大量的论述。该书共有三卷专论脉象（卷二十三、二十四、二十五）。其中以岁运岁气和客气六布脉为主，对反背脉，遁甲脉等也有所论述。这里仅略述其较为复杂的岁气脉法理论。《天元玉册》认为五脏（肾有二，一为肾，一为命门）之脉有基本位，但五脏脉之位会随岁运气而改易，五脏脉的本位即左手寸、关、尺三部分别为心、肝、肾三脏之脉，右手寸、关、尺三部分别为肺、脾、肾（命门）三脏之脉。五脏之脉按其五行属性分别反应六气（如肝脉应厥阴等等）；当某一气司天或在泉时，其相应的脏脉便会发生反应；而且无论该脏脉的本位在何部，司天之脉必应于寸口（本位不在寸口则易至寸口）。在泉之脉必应于尺中（本位不在尺中则易至尺中）。还须结合岁运，土运之年（甲、己之年）为南政，司天之脉应于右手（右寸，本位不在右寸则易于右寸），在泉之应于右尺，运脉居于与司天之脉相对的另一手的寸口。例如甲子、甲午年为南政司天，司天之气为少阴君火，心脉当于右寸（浮大而散），在泉之气为阳明燥金，肺脉当应于左尺（浮短而涩），运脉居于左手寸口。如下图所示（图6—7）



《天元玉册》的这种运气脉法理论结合了传统学脉中以寸口为天部（应天）、关脉为人部（应人）、尺脉为地部（应地）的三部脉法理论和运气学说中以司天为天气，在泉为地气，人与万物居气交之中及南正主右、北政主左的理论。

(3)、《素问入式运气论奥》对运气气象数论的发挥

北宋末年刘温舒所撰的《素问入式运气论奥》（以下简称《运气论奥》）是继《玄珠密语》《天元玉册》之后的一部较重要的运气学说专著。该书以图文并茂的形式分三十个专题对运气学说中三基本概念和基本原理或问题进行了阐明和发挥。这三十个专题是：

- (1) 论五行死顺逆、(2) 论十干、(3) 论十二支、(4) 论纳音、(5) 论六化、(6) 论四时气候、(7) 论交六气时

日、(8) 论日刻、(9) 论标本、(10) 论生成数、(11) 论五天之气、(12) 论五音建运、(13) 论月建、(14) 论天地六气、(15) 论主气、(16) 论客气、(17) 论天符、(18) 论岁会、(19) 论同天符同岁会、(20) 论南北政、(21) 论太少气运相临同化、(22) 论纪运、(23) 论岁中五运、(24) 论手足经、(25) 论胜复、(26) 论九宫分野、(27) 论六十年客气、(28) 论六病、(29) 论六脉、(30) 论治法。

从中可以看出，属于医的只有四个专题：(24)、(28)、(29)、(30)，仅占十分之一强；运气象数论以及为之服务的干支五行、图数等象数学的基本理论的内容占十分之九弱。而且在运气象数论方面，《运气论奥》也没有花过多的笔墨去描述运气的天象、气候、物候、病候表现，而着重于阐释运气学说的基本概念、原理、和理论格局。这是该书的重点。

《运气论奥》立论比较醇正，不象《玄珠密语》《天元玉册》那样偏僻繁杂。它忠实于“运气七篇”、着重摘取“运气七篇”中原有的概念、原理和理论格局加以阐述和发挥。该书以相当的篇幅对五行生克休王、十干、十二支、五行生成数、纳音、月建、四时气候、九宫分野等象数字的基本理论加以论述也是为了阐发运气象数论或为了便与理解运气象数论。对于《玄珠密语》和《天元玉册》中某些比较平正的，与“运气七篇”可以相容不悖的内容，《运气论奥》也加以吸收，以充实发挥运气象数论；例如对于“南政”、“北政”的解释，“正化”、“对话”之区分，平气之纪的形成机制等，《运气论奥》都采用了《玄珠密语》《天元玉册》之论。它将司天与中运之间的关系分为“不和”（相克）、“天符”（相同）、“天刑”（气克运）、“小运”（运生气）、“顺化”（气生运）五种是

在吸收了《玄珠密语》、《天元玉册》有关论述基础上作的发挥。对于十干化五运，《运气论奥》除在《论五天之气》中以五色经天之象作了解释外，又以五子元建（五虎遁，即从年干求正月月干）之法加以论述。例如“丙者火之阳。建于甲己岁之首，正月建丙寅，丙火生土，故甲己为土运。”^①即该年正月月干五行所生之行为该年年干所以之运，甲己之年正月月干为丙，丙属火，火生土，故甲己化土（运），余仿此。

《运气论奥》对于象数学的异级同构——五行之中复有五行的思想有清楚的认识，并作了精辟的论述，其文云：

非只一岁也，虽一时一刻之短而五行之气莫不存；
非特一物也，虽一毫一芒之细而五行之化莫不载。^②

言一候之五日亦五运之气相生而直之，即五日也，
如环之无端，因而复始。^③

这种思想对以后的《伤寒铃法》和子午流注理论有直接的影响。

刘温舒的《运气论奥》对宋以后运气学说的传播有积极影响。他重视运气象数论基本原理以及采用象数学基本理论来发挥之的倾向在明代张介宾的《类经图翼·运气》中得到了承袭。

(4) 运气病候的治疗方药

在“运气七篇”中已经提出了运气病候的治疗原则以及各

①《素问入式运气论奥·论五音建运》卷中，470页。

②《素问入式运气论奥·论太少气运相临同化》卷下，418页。

③《素问入式运气论奥·论六化》卷上，463页。

年、步运气太过不及的药食性味所宜。唐以后医家根据这种治则和性味之宜提出了运气病候的具体治疗方药。《元和纪用经》是已知现存最早的载有运气用药法的医著。

《元和纪用经》成书于唐代后期，旧题为王冰所著，它的传世与五代许寂的推崇推广有密切关系。^①此书共有上、中、下三章，其中上章《六气用药增损法》为运气用药法专篇。该章在叙述了六甲子逐岁司天、在泉和中运药食性味之宜（基本上与“运气七篇”同）以后，着重列举了六气司天在泉所宜用的药物。以厥阴司天（少阳在泉）为例，其文云：

厥阴司天，风火同德，调下者以酸寒宣解易处煖然，众或可知。若病当补，宜用车前子、鸡□□、楮实（熟者）、秦椒、地骨皮、丹砂、磁石、元参、生干地黄、丹参、牡丹、泽泻、戎盐之类，皆岁主所宜。随证命方，寒补者倍之，咸而寒者两倍之，应运者倍之，运气主客逆从所赖者三倍之。倍多主病者为君，君以定名，倍少者佐君为臣，不信者应臣为使。

每一气司天（另有一气在泉）均有一组“岁主所宜”，即该岁司天在泉之气所宜用的药物，六气司天共有六组药物。每一组中的各种药物按其性味功效与该岁主客逆从、岁气、岁运等的关系而确定其用量比例，并按各药用量比例以定方名和君臣佐使。由于每一气司天都与五运有主客加临关系，五运又有太过不及之别，因而这六组药物按其各味药的用量比例的不同可组合为六十首方剂（ $6 \times 5 \times 2$ ），即六十甲子每一年一方。

①“元和”为唐宪宗李纯年号（公元806至820年）。传世本《元和纪用经》前者有许寂之序，也有人认为此书为许寂伪托王冰之名而作。

南宋陈言《三因极一病证方论》更根据年干和岁支详细而具体地提出了五运太过不及和六气司天所致病候所宜用的十六首方剂，其中十首治五运太过不及所致之病，六首治疗六气病候。今列述如下：

六壬年，岁木太过，脾胃感风，治以苓术汤；

六戊年，岁火太过，肺经受热，治以麦门冬汤；

六甲年，岁土太过，肾经受湿，治以附子山茱萸汤；

六庚年，岁金太过，肝虚受邪，治以牛膝木瓜汤；

六丙年，岁水太过，心虚受寒，治以川连茯苓汤；

六丁年，岁木不及，肝虚燥热，治以时茯苓牛膝汤；

六癸年，岁火不及，心虚挟寒，治以黄芪茯苓汤；

六己年，岁土不及，脾虚风冷，治以白术厚朴汤；

六乙年，岁金不及，肺虚感热，治以紫菀汤；

六辛年，岁水不及，肾虚受湿，治以五味子汤。

辰戌之岁太阳司天，太阴在泉，静顺汤主之；

卯酉之岁阳明司天，少阴在泉，审平汤主之；

寅申之岁少阳司天，厥阴在泉，升明汤主之；

丑未之岁太阴司天，太阳在泉，备化汤主之；

子午之岁少阴司天，阳明在泉，正阳汤主之；

巳亥之岁厥阴司天，少阳在泉，敷和汤主之。^①

《三因极一病证方论》不仅叙述了各方的适应症和药物组成，而且还注明了各方的剂型、剂量、炮制和煎服法。其遣方用药的原则是“治之，各以五味所胜，调和以平为期”，

①据《三因极一病证方论》卷五《五运时气在病证治》和《六气时行民病证治》，64~71页。

“抑其运气，扶其不胜”，承袭了“运气七篇”的治疗思想；但并没有机械地囿于其性味格局，而着重考虑药物功效与运气脏腑病机之间的关系。例如，六壬年风木太过，脾土受邪，按运气治则的性味格局其药物治疗当以酸味药抑其木（风）、以甘味补其土；但苓术汤（白茯苓、厚朴、白术、青皮、干姜、半夏、草果、甘草）显然是以燥湿健脾、理气疏肝之味治脾湿肝亢，而并没有局限于用酸甘之药。

六首针对司天在泉之气的方剂是全年通用的基本方，《三因极一病证方论》又依据各年司步六气的主客加临情况注明了各步的药物加减，例如，静顺汤是主治辰戌之岁太阳寒水司天，太阴湿土在泉所致身热、太痛、呕吐、气郁、中满、瞢闷、少气、足痿、注下赤白，肌腠疮疡发为痈疽等寒湿致病之症，方由白茯苓、木瓜、附子、牛膝、防风、诃子、甘草、干姜八味祛湿散寒之品组成；这是辰戌之岁全年通用的基本方；由于各步的客主之气不同，各步用药又有加减之异：初之气少阳相火加临厥阴风木，“宜去附子，加枸杞”；二之气阳明燥金加临少阴君火，“依前入附子、枸杞”；三之气太阳寒水加少阳相火，“去附子、木瓜、干姜、加人参、枸杞、地榆、香白芷、生姜”；四之气厥阴风木加临太阴湿土，“依正方，加石榴皮”；五之气少阴君火加临阳明燥金，“依正方”；终之气太阴湿土加临太阳寒水，“去牛膝、加当归、芍药、阿胶”。其余各年均同此例。

陈言的运气理论是取自“运气七篇”，但他只接受了岁运（即中运）、岁气（司天在泉）和主客六气之说而没有接受“运气七篇”的主运、客运论；而且他着重于吸取运气病候论和治法论，对于运气象数论只摘取必要的理论格局，而没繁述运气的天象、物候表现等内容。他所列举的运气方药及其

加减法虽然是针对运气格局而发，但其方剂的药物组成与其主治病症之间的关系乃符合辨证施治的原则。所以，陈言《三因极一病证方论》是着意从临证实用的角度选择性地吸取了运气学说，并根据传统的辨证用药理论发挥了运气用药法。

明代朱 的《普济方》卷六收录了《三因极一病证方论》中《五运时气民病证治》和《六气时行民病证治》的全部内容（上述运气病候方药自在其中）。此外，《普济方》还根据“运气七篇”所述的六气致病的药物治疗性味（所谓“风淫于内、治以辛凉、佐以苦，以甘缓之，以辛散之”等等）之宜，列出了许多用以治疗六气内淫所致病证的方名，如“风制法”（治疗“风淫于内”）的方名有：“防风通圣散、术麻散、小续命汤、防风汤、消风汤、消风丸”，“暑制法”（治疗“热淫于内”）的方名有：白虎汤、桂苓汤碧玉散、玉露散、排风汤、玉露丸”等等。这些方剂都是明以前已有的，而且多为名方。《普济方》这样就扩大了运气病候的选方用药范围。

运气病候治疗方药的提出是对运气治法理论的发挥和运气药食论的具体化。不过，具体方药的选定已非仅据运气学说所能为，而需借助于经验医药学的已有理论。

(5)、《伤寒钤法》中的算病法

如果说《玄珠密语》和《天元玉册》已相继偏离了“运气七篇”的主题的话，那么到金元时期的《伤寒钤法》中，运气学说则可谓彻底脱胎换骨而面目全非了，由刘元素、程得斋所撰的《伤寒钤法》利用部分运气学说概念和有关的象

数学干支五行论的理论，建立了一系列的根据病人命辰^①和得病日干支来推算其所患为何病、预后和治法的“算病法”。这种算病法完全不考虑患者的实际症状和体征，只凭某种固定的格局来推算，它声称：

精华运气自古传，等闲谁识袖中玄？
斡玄天上阴阳柄，擅执人间生死权；
但向袖中分汗瘥，何须脉理辨钩弦！
医学若能晓此法，万两黄金也不传！

在它看来，人的命辰和得病日干支的阴阳五行已决定了其所患疾病及其预后和治法，因而可以通过命辰和得病日干支来推知其病，而无须“平脉辨证”。

《伤寒钤法》据命辰和得病日干算病法的最重要的理论基础是干支的五行属性及其与脏腑经脉对应关系的理论。这种理论是它对运气学说进行改造而来。进行这种改造的关键之处是直接将运气学说中原来的年干支化五运六气的关系改为日干支化五运六气关系，也就是：甲己日为土运，乙庚日为金运，丙辛日为水运，丁壬日为木运，戊癸日为火运。《伤寒钤法·五运十干歌》云：

甲己之日肾不安，膀胱逢此亦如然；
乙庚之日肝家病，两连胆腑不周全；
丙辛防心小肠患，戊癸须知肺受干；
丁壬便是脾不和，胃腑遭伤不可言。
此属五运天干取，不是知人莫相传。^②

这即是指日干化五运及其与脏腑五行之间的相克关系。

①“命辰”，指人出之辰（干支）。在《伤寒钤法》中常称为“人命”或“某辰生人”（如云“亥生人”等）。由于书中未说明“人命”是指生年的干支，还是日干支，故此笼统地称为“命辰”。

②本文所据《伤寒钤法》为中国中医研究院图书馆藏抄本，不分卷，无页码，以下凡引此书均不再作脚注。

甲己日土运，土克水，肾与膀胱属水，故甲己之日肾与膀胱因受运克而易于受病，余仿此。

同理可知，日支与六气的关系也就是：子午之日少阴司天，丑未之日太阴司天，寅申之日少阳司天，卯酉之日阳明司天，巳亥之日厥阴司天，辰戌之日太阳司天。相应也，也有“在泉”（又称为“司地”）、“间气”（又称为“司天”）、“天符”、“岁会”、“太乙天符”、“同天符”、“同岁会”、“太过”、“不及”、“平气”等内容，但这些都是针对日运气而言的。这些内容可统称之为“日干支运气论”，以有别于原有的针对年运气的运气学说——年运气论。至于“主运”、“客运”、“胜复郁发”、“亢害承制”、“交司时刻”、“运气占候”等为年运气而设的概念和原理则因不适合于日运气而被剔除不用。而运气在天象、气候、物候上的表现这一运气学说的重要内容则更不能为日运气论所取。所以《伤寒钤法》的日干支运气论只是吸收了原有的运气学说中的干支运气格局而并没有吸收其实质性内容。

《伤寒钤法》算病法的基本要素有命辰、得病日干和得病日支三个方面（有些算病法还要考虑患者的男女性别），而其中又以得病日支最为关键，因而日支的五行属性及其与脏腑经脉的对应关系在其算病法中就具有特别重要作用。原来的运气学说中，十二支与五行及五脏的对应关系为：子午配少阴君火、心，丑配太阴湿土、脾，寅申配少阳相火、心，卯酉配阳明燥金、肺，辰戌配太阳寒水、肾，巳亥配厥阴风木、肝。《伤寒钤法》在判断天符、太一天符、同天符之日时也采用这种地支五行说，不过在其它大多数情况下，《伤寒钤法》中的地支配脏腑经络及其五行的关系并不是这样。它用作为十二经名称的三阴三阳和作为《伤寒论》六经

名称的三阴三阳来替代运气学说的三阴三阳六气，而作为经脉名称的三阴三阳与作为六气名称的三阴三阳其意义及与五行脏腑经脉的关系是不一样的，《伤寒论法》正是通过这两组三阴三阳之间名同实异的转换使得十二支的五行属性及其与脏腑经脉的关系发生了改变。这种关系可归纳为下表(表 6—6)

表 6—6 《伤寒论法》十二支配五行经脉关系表

十二支	子	午	丑	未	寅	申	卯	酉	辰	戌	巳	亥
三阴三阳	少阴		太阴		少阳		阳明		太阳		厥阴	
十二经五行	肾	心	脾	肺	胆	三焦	胃	大肠	膀胱	小肠	肝	胞络
	水	火	土	金	水	火	土	金	水	火	木	火
六经五行	肾		脾		胆		胃		膀胱		肝	
	水		土		火		土		水		木	

此外，《伤寒论法》有时也采用象数学干支五行论中的一般观点，即甲乙寅卯木、丙丁巳午火、戊己四季土、庚辛壬申金、壬癸亥子水，以及六十甲子纳音五行，即甲子、乙丑金等等。

除上述干支五行理论外，要理解《伤寒论法》的算病法，还得知掌上排十二支的方法：即将十二支分排在左手食指、中指、无名指和小指的十二个指节指端上，便于进行干支加临的推算。如图(图 6—8)，此图常简化为图 6—9

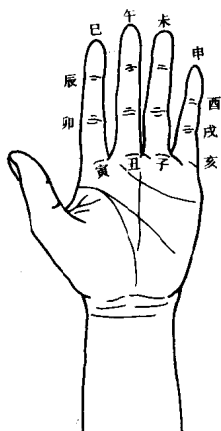


图 6-8 掌上排支图

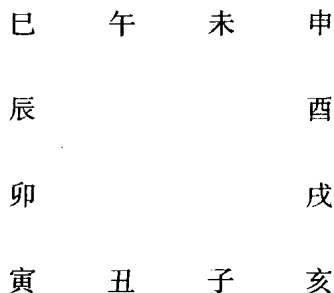


图 6-9 掌上排支简图

《伤寒钤法》中的算病法有多种多样，而其中最具有代表性的、最基本的是“逐日受病起例捷法”，这种算病法的口诀是：

逐日司天起病根，支属阴阳用心推；阳三阴五加人命，数到司天病主人；便见病源真消息，不同阳前阴后施。

具体地说，这种算病法包括以下步骤：首先明确患者的命辰及得病之日的日支，此日支也就是司天；其次，区分得病日支的阴阳属性，如为阳支则从本支向前推三位，如属阴支则向前推五位，看是何支；然后，将上步推得的地支加在命辰上顺行到司天（病日日支），看得何支，这一地支所对应的三阴三阳便是该患之病证。

例如乙丑生人壬戌日得病，首先，此患者命辰是丑，司天为戌；其次，戌属阳支，从戌向前推到第三位，为子；然后，将子加在命辰丑上，顺行到司天戌上，见亥字，亥属厥

阴，由此推知该患者所患为厥阴病（按《伤寒论》六经理论属厥阴肝经病，按十二经辨证理论属手厥阴心包经病）如图（图 6-10）

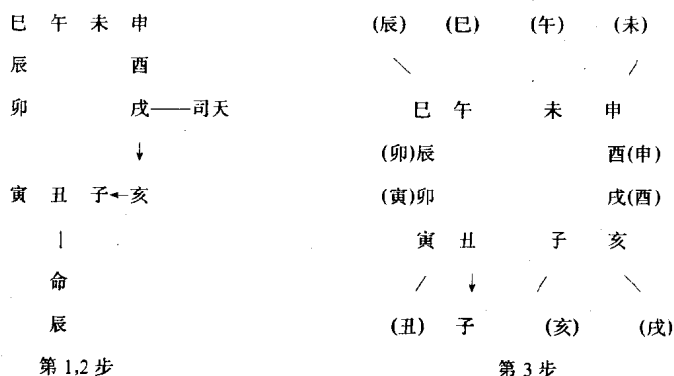


图 6-10 逐日受病起例捷法例释图

《伤寒钤法》中从命辰和得病日支算病的具体方法还有其它几种，虽有繁简之别，但其思想方法大致与此类似，故不一一赘述。

《伤寒钤法》的主要内容是叙述其“归号用药”法（又称“认号用药法”）。它将张仲景《伤寒论》的全部内容：包括 397 法、113 方、245 证及病机，按《伤寒论》原文的顺序加以编号。每一经病含若干“号”，每一号内又含若干“症”，“症”的顺序一律用十天干表示，如甲代表各号内第一“症”，乙为第二“症”。“症”不是指症状，而是相当于现在所说的“证候”。“症”是“归号用药法”中的基本单位，每一症均以一首歌诀加以表述，内容涉及该“症”的症状体征、病机、治法、方剂等。例如上太阳日字号第一症（甲）的歌诀是：

阳浮阴弱热虚惶，阴弱阳浮汗自洋，啬啬恶寒欬欬

热，鼻鸣干呕桂枝汤。

这是指《伤寒论》太阳病中的桂枝汤证，其病机为阳浮阴弱，症状为发热、自汗出，鼻鸣干呕，啬啬恶寒，歔歔发热，治以桂枝汤。

《伤寒钤法》中的病证归号可归纳为下表（表 6-7）

所谓“归号用药”是指通过患者命辰及得病日干支推算该患者所患为何号何症，当用何方何药。那么，如何推算患者病证之号呢？根据《伤寒钤法》所述，其推算方法可分为以下三个步骤：第一步，按前文所述三“逐日受病起例捷法”推算出患者所患为何经病（三阴三阳）；第二步，根据得病日支确定该病证为该经何号；第三步，根据得病日干推算该症为第几症。第一步无须再述。第二步，得病日支与该病证之号的关系是固定的或规定了的，一查便知，例如太阳和厥阴经病的得日支与病证归号之间的关系分别如图 6-11 和图 6-12

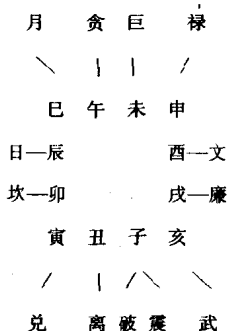


图 6-11 太阳掌法图

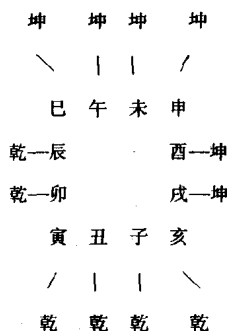


图 6-12 厥阴掌法图

如果太阳病得于辰日，便为上太阳日字号；如果厥阴病得于辰日，便为厥阴乾字号；余仿此。

第三步求病症之序数的方法是得病日干加在命辰（支）上，顺行到司天（病日支）上，见何干，即为该症之序数。

例如，壬子生人戊辰日病。依“逐日受病起例捷法”推知为太阳病；得病日支为辰，从“太阳掌法图”中查知为日字号；然后，将得病日干——戊加在命辰子上，顺行到司天（辰），见壬字，壬为第九症。由此算得此患者所患为太阳日字号第九（壬）症。从该症的歌诀中便可查得其脉症治法（方剂），歌诀云：

太阳脉促客邪干，下早须知少恶寒，桂枝汤内除芍药，却加附子病始安。

即，此“症”为太阳伤寒误下之变症，当用桂枝去芍药加附子汤。本例图（图 6—13）

	巳	午	未	申
司天>	辰—壬		戊	酉
日字号	卯			戌—太阳
	寅	丑	子	亥
			命	
			亥	

图 6—13 归号用药法例解图

又如，卯生人乙丑日病，第一步推知其为厥阴病；第二步据其病日支为丑，在“厥阴掌法图”中查知为乾字号；第三步将得日干——己加在命辰（卯）上，顺行到司天（丑），见乙字，为第二症，故知此病为厥阴乾字号第二（2）症（歌诀略）。

通过以上方式推算出来的是得病第一日的病“症”及其治法。《伤寒钤法》认为病“症”不是固定的，而是逐日传变的。这种传变的规律是男子逆传，女子顺传，经、号、症同时传递，所谓顺传，指循六经之序（厥阴、少阴、太阴、少阳、阳明、太阳）和各经中“号”序及各“号”中“症”序而传，逆传则与此相反。假如亥生人男命，甲子日病，按前述方式推知为阳明金字号第二症（乙），当用调胃承气汤，此为第一日“症”及治法，男子逆传，第二日传为少阳纪字号第一（甲）症（少阴症只有一号一症），当用小柴胡汤；第三日传为太阴母字号第十（癸）症，当为桂枝汤（太阴病只有一号三症，当推算出的病症超过三个，即超过丙时，则按有关规定退至甲、乙、丙症中，其它经、号同此）；第四日传为少阴人字号第九（壬）症，当用大承气汤；第五日传为厥阴坤字

号第八（辛）症，当用吴茱萸汤；第六日传为太阳日字号第七（庚）症，当用桂枝加附子汤。又如亥生人女命乙丑日病，据推算其第一日病症治为太阴母字号第四（丁）症桂枝汤；那么，从二日至六日的症治依次传为（女子顺传）：二日少阳纪字号第五（戊）症小柴胡汤（少阳只有一症，当推算出的病症超过第一症时，均退为第一症），三日阳明木字号第六（己）症小承气汤，四日太阳廉字号第七（庚）症桂枝汤，五日厥阴乾字号第八（辛）症茯苓甘草汤，六日少阴天字号第九（壬）症猪肤汤。经传经，号传号，症传症。

以上是《伤寒钤法》“归号用药”法的基本推算程式，它声称：

后学如有通此法，何须察脉始立方；端坐能知百里病，只于袖里分阴阳。

在它看来，只须掌上一算，便可推知患者的证候和治法，无须进行辨证施治。

推算疾病的预后情况也是《伤寒钤法》的重要内容，命辰和得病日干支仍然是其据以推算的基本要素，具体方法也是多种多样的，这里仅择要叙述“尸棺墓命气法”和“伤寒汗瘥法”。

“尸棺墓命气法”的基本内容如以下歌诀所云：

土为墓兮木为棺，金为尸兮仔细看，火是气兮水是命，此法不同它法观；病干化运定旺处，病甲加旺到命前，干化何行支何行，或生或死一掌间。

即五行以土为墓，以木为棺，以金为尸，以水为命，以火为气。首先，确定得病日干所化五运的旺辰（木旺于卯，火旺于午，土旺于未，金旺于酉，水旺于子）；然后将得病日干支加在旺辰，顺推到命辰上，看是何干何支；再后，按

天干化五运、地支化六气的关系确定上步推得的干和支的五行属性，并明确五行与尸棺墓命气的关系。疾病的预后吉凶即是根据由上述方法推得的干、支五行及其所象征的尸棺墓命气之间的相互关系来判断的。一般的原则是：有气（火）、命（水）则生（预后良好），无气、命则死（预后不良）；五行相生则吉（但若无气、命，即使相生亦不吉），五行相刑（克）则凶（但如为水火气命相逢，相刑亦吉）。个别情况例外：干金支火为生，因为尸中有气可生；支金干火为死，因为气逢尸亦难生。

这里仅举一例以说明这一预后推算法的运用，。假如甲午生人丁丑日得病，丁化木运，旺于卯；即将丁丑加在卯上顺行到命辰午位，见庚辰；庚化金，辰化水；歌诀云：“金水尸中有命生”，故知此病预后当吉。

“伤寒汗瘥法”的推算疾病何时汗出而愈的方法，它所依据的也是日干支的五行属性。日干支的五行组合共有 15 种情况，据《伤寒钤法·伤寒汗瘥法》歌诀所述，其汗瘥之日分别为：二金，丁、辛日；二火，乙、丁日；二水，丙、己日；二木，乙、己日；二土，戊、壬日；水火；丙、己日；水木，甲、丁日；土水，甲、己日；金土，丁、壬日；木土，丙、辛日；火金，乙、己日；水金，甲、己日；木火，乙、戊日；土火，乙、庚日；金木，丙、寅日。当取何日的干支五行呢？最简便的方法是直接取得病之日的干支五行。如甲午日病，甲为土，午为火，歌诀云：“土火乙庚病大减”，即当在乙、庚二日汗瘥。又如乙未日病，乙化金，未亦为金（未配手太阴肺，肺属金），歌诀云：“二金汗瘥在丁辛”，即当在丁、辛二日汗瘥。另有一种比较复杂的取干支五行的方法，兹以子生人壬子日病为例叙述其推算方法。首

先，得病日支子属阳，前进三辰到寅；将命辰子加在寅位，顺行到司天子位上，见戌，戌为太阳，配手太阳小肠经，属火；然后，按“五虎遁”法壬日（得病日干）起壬寅^①，从寅位顺行到戌位上，见庚，庚化金；由此推得日干支的五行分别为干金支火，歌诀云：“火金乙己汗如蒸”即当在乙、己二日汗瘥。如为阴日得病，则日支前进五辰，其余步骤相同。不管是前一种简便的方法还是后一种复杂发方法，日干的五行属性均取自十干化五运的关系，日支的五行属性则取自十二支配手足三阴三阳十二经及其五行的关系。

《伤寒钤法》的算病法在后世所为人讥议批驳，赞同者绝少，唯明代熊宗立仍推崇之。熊氏著《运气全书》收录了《伤寒钤法》的内容；为查寻方便，他又撰《素问运气图括定局立成》，将算病法的各种推算结果列为图表，使用的时候一查便知，无须再推算。所谓“立成”，相当于“一览表”。《素问运气图括定局立成》的内容包括：伤寒汗瘥定局立成、逐日司天运气汗瘥定局、伤寒运气棺墓定局立成、逐日司天得病归证候定局、逐日传经定局、客气加临病证补泻定局、伤寒识证归钤认字号用药定局、运气精微指诀主病行流定局。其中，“伤寒汗瘥定局”和“客气加临病证补泻定局”为熊氏新增，其余各项均据《伤寒钤法》的相应内容编成。熊氏的“伤寒汗瘥定局立成”与《伤寒钤法》中的“伤寒汗瘥法”有所不同，它推算汗瘥日不是根据得病日支，而是根据得病日干。如下表（表6—8）

^①“五虎遁”又称“五虎元建”，原是从年干求寅月（正月）月干，或从日干求寅时时干的方法：甲己起丙寅，乙庚起戊寅，丙辛起庚寅，丁壬起壬寅，戊癸起甲寅。

原文在此表后注云：“右局立成不用轮推。假如子命人，不拘男女，但是用日得病，则逢乙日、庚日瘥……余仿此。”^①这是从命辰和得病日干查汗瘥日干，为《伤寒铃法》所无。此表是根据什么程式推算而来已难以确知。

“客气加临病证补泻定局”的内容是关于客气加临主气的病证及治法。熊氏沿用运气学说的客气和主气概念，将每六日分属于六气，即以一日为一步，六气共司六步。六气又分客气和主气，客气循三阴三阳之序，其初之气取决于司天为何气；主气循五行相生之序，其初之气恒为厥阴风木。主客六气所值之日不是固定的，而是依得病日支而定。它是以得病日支为司天之气（客气第三步）所在之日，即得病之日为三之气，其余五气所值之日依此而定。得病日支按十二支化六气的关系所化之气即为客气的三之气（司天），客气的其余五步亦即依此而定，进而客主之气的加临关系也随之而定。例如，午日得病，那么午日即为三之气；午化少阴君火，即客气的三之气为少阴，以此可以推定：初之气在辰日，客气太阳寒水加临主气厥阴风木；二之气在巳日，客气厥阴风木加临主气少阴君火；三之气在午日，客气少阴君火加临主气少阳相火；四之气在未日，客气太阴湿土加临主气太阴湿土；五之气在申日，客气少阳相火加临主气阳明燥金；终之气在酉日，客气阳明燥金加临主气太阳寒水。这是午日得病的六气主客所值之日及其加临关系，如果不是午日得病，那么六气的值日及其客主加临关系便不是这样。各日的病证依客主之气的五行相生相克相合关系而定，相生病从其子，相克病从其胜，相同病

①《新增素问运气图括定局立成·伤寒汗瘥定向立成》。熊刻《黄帝内经素问灵枢·附》。

从其气，治疗则泻其致病之气而补其受邪之脏。如上例的初气客主关系为主生木，病从木，木克土，脾土受邪，治当泻酸补甘；二气木生火，肺金受邪，当泻心补肺；三气二火同，肺金受邪，亦当泻火补肺；四气二土同，肾水受邪，当泻甘补咸；五气火克金，病从其胜（火），肺金受邪，亦当泻苦补辛；终气金生水，心火受邪，治当益苦泻咸。余仿此。

熊宗立的“运气图括定局立成”大部分内容直接据《伤寒钤法》的算病法编成，少部分不同于《伤寒钤法》的内容其思想方法仍同于《伤寒钤法》，故熊氏的“运气图括定局立成”与《伤寒钤法》的算病法当属同一体系。

“大运气”论

运气学说原本是以年为五运六气的主司时间单位，包括每一运、气各司一年的岁运、岁气和五运、六气共主一年的主、客运五步和主、客气六步。金元时期的《伤寒钤法》对此进行了改造，将运气的主司时间由一年改为一日，从而形成“日干支运气”论。到清代，对运气的主司时间医界又提出新的理论，这就是“大运气”论。

“大运气”论的创导者是明末清初的费启泰。他在所著《救偏琐言》中明确提出：

天以阴阳而运六气。运有小大，小则逐年而更，大则六十年而易。^①

总持岁纪，充积其数，阴阳有大运也。必甲子一周而一气之大成始伏，将来乃进，自不规规于岁位而得满

①《救偏琐言·治痘须知大运论》卷二

充积之数者，是则民病其应大运可知。^①

即言之，运有大运和小运之分。小运为逐年而更替的运气，而大运则是以一个甲子周期六十年为每一运之主司时间的运气。费氏在这里提出了“大运”、“小运”的概念。不过他所说的“太运”、“小运”都是指三阴三阳六气，而不是指木、火、土、金、水五运，例如他提到“大运寒水”、“大运转于相火”等语，分明是以六气为“运”。所以，严格地说，费氏的“大运”应该称作“大气”。他之所以将三阴三阳六气称为“运”是因为他认为三阴三阳六气是运转不已的，所谓“天以阴阳而运六气”、“阴阳有大运也”。应当注意这种“运”的特异意义。

大运与小运有什么关系呢：费氏云：

小大有不合，大运于阳，岁位居阴，是阳中之阴，犹夏日之亥子时也；大运于阴，岁位居阳，是阴中之阳，犹冬日之巳午刻也。^②

盖大可以覆小，小难以该大，万化皆然。大运于阴，阴中亦自有阳，是阴为大而阳为小矣；大运于阳，阳中亦自有阴，是阳为大而阴为小矣。逐年岁气，大运之数殊也。^③

这里的“岁位”、“岁气”与“小运”是同一个意思。在费氏看来，小运包括在大运之中，是大运的组成部分，这样，小运与大运的关系就是部分与全体的关系。小运与大运均为阴阳之气，而小运相对于大运来说却是阴阳中的阴阳。

①《救偏琐言·小叙》

②《就救偏琐言·治痘须知大运论》卷二

③《救偏琐言·小叙》。“该”同“赅”，意为包容、概括。

正是基于对大小运关系的这种认识，费氏在二者之中更重视大运，强调大运对疾病的支配性作用。他在《救偏琐言》中特撰《治痘须知大运论》一篇就是为了提醒人们治病当掌握大运。^①其中的《治痘须知大运论》虽然冠以“治痘”之名，但实际上讲的是治病通则，上述引文已能反映这一点。他指出：

民病之应乎运气。在大不在小；不可拘小节，遗其本而专事其末也。譬之星理，以命为主，流年利钝岂能移其大局乎？

对于疾病与运气的关系及其治疗，费氏既以大运为本、为大局，以小运（岁气）为末、为小节，着眼于大运对疾病的影响；同时又注意疾病的实际情况，强调辨证治注，反对以运气硬套疾病。他提出：

病而于大小俱合无论矣。有与大运则合，岁气相违者，自从其大而略变其间也，此常理也。间有与小则合，于大相违，更有与岁气俱违者，偶尔之变，亦当因其变而应之。如冬温春寒，更有若夏令飞霜，隆冬雷令，时令不无怪异，民病岂无悖常？但不可以常理论之。总以大运为主，不以岁气纷更，强合乎病，又不致成见于胸。唯症为的，与司天不合而自合，庶几其近道矣！若概谓‘必先岁气，毋伐天和’，似非世则之言。^②

费氏的这种通常达变、唯症为的态度，反映了他作为一位临床家注重实际的倾向。他虽然没有明确反对通常的运气学说，但以“小运”为末、为小节，实际上基本否定了小运的

①《救偏琐言》是一部关于小儿科痘疹症治的专著。

②《救偏琐言·治痘须知大运论》卷二

作用。对于“大运”，费氏除提出其主司六十年一周甲之外，没有作更多的理论阐述，更没有建立象通常的运气学说那样严整的理论格局。事实上，费氏也并不认为运气有固定的格局。他认为：“自古运气靡常，纯驳无定。”^①他亲身体验到的大运更替是由太阳寒水转为少阳相火，而不是由太阳转为厥阴，或由太阴转为少阳（通常的运气传递之行），即言之，他也不认为大运是象通常的运气学说所认为的那样按三阴三阳之序而传递。

费启泰的“大运”论的产生一方面与运气学说（通常的）有渊源关系，另一方面又是来自于他的临证体验和对历史的总结，是这两方面共同作用的结果，而以后一方面的作用更为重要。费氏的“大运”论显然不象《伤寒论》的“算病法”那样出于纯粹的观念推演。他提出“大运”论是受到了运气学说中运气递相主时的思想的影响，并采用了它的一些概念和术语；但他之所以能吸收运气学说的某些思想和术语而提出“大运”论则是基于他在临证实践中体验到了大运的存在和对历史的总结中感觉到了大运的存在，他自述：

余先君养恒，治痘肇于神宗初年以及谢事，大运寒水，痘多气虚，即血热之症，至行浆时而火无不清矣，浆后而毒无不解矣；即有变症，悉属真元不继；纵有火毒未尽，亦不过强弩之末，总归虚治，无不响应。昔魏氏之保元，正是时之真诀也。及予于丁巳至癸亥，尚多气虚，与曩局较若一轨。自甲子而血热者渐多矣，其毒亦宜深矣。向补宜从重者，变而宜轻；泻宜从轻者，变而宜重。殆及丁卯，所宜重泻者，虽极清极解，而亦弗

① 《救偏琐言·治痘须知大运论》卷二

灵，势必荡涤而元泉之势始杀，然犹放标起胀时之权宜也。至壬申后，荡涤之法向施于成浆前者，竟有首尾而难免者矣。历年以来，居然成一定局。间有宜温补者，不过百中一二而已，见大运转于相火矣。治症不同，其固如此。^①

费启泰行医的时代跨在两个六十甲子之间。在上一个甲在中，他和他的父亲（费养恒）发现临床痘疹多属虚寒证，从虚论治而获效；到下一个甲子中，热毒之证渐增，而且呈愈来愈甚的趋势，治宜清解攻泻。由此，他认为上一甲子为“大运寒水”，而到下一甲子，则“见大运转于相火”，痘疹病性的变化正是由大运的转变所导致的。

从对历史的考查中，他也发现了这种“大运”转变的现象。他说：

尝稽东垣一以保脾为主，河间一以滋阴为重，子和一以荡涤为先，皆能表表于世，总得挈领提纲，故得一本万殊之妙。不则当年岂无岁气而各取其一耶？至于痘症，有独取于辛热，有得意于寒凉，有扼要于保元，是亦治痘之明手，何不见有逐年之分别耶？要知大运之使然，非三氏之偏也。^②

金代的李东垣、刘河间、张子和都是举世闻名的大医家，而他们的治法却迥然有别，李东垣主张保脾，刘河间强调滋阴，张子和突出攻下；在痘疹的治疗方面，历史上也有三种大不相用的著名治法：辛热、寒凉、保元。费氏由此认为，历史上这些名家治疗法则上的差异并不是因为他们各偏

①《救偏琐言·治痘须知大运论》卷二

②《救偏琐言·治痘须知大运论》卷二。

执一端，而是各个时代的“大运”使得他们这样，即，这些医家的治则是与所处时代的“大运”相一致的，而不同的时期“大运”是不同的。

费氏的上述两段话是以论证“大运”的形式出现的，有理由认为，费氏正是从治痘的体验中和对历史的分析中体会到了“大运”的存在。这是“大运”论产生的经验基础，没有这一基础，费氏不可能提出“大运”论。从经验中提出理论或观点，反过来又用经验来论证理论或观点，这是现在也仍通用的方式。

如果说《伤寒钤法》的“算病法”是以纯粹的观念来改造有经验成份的运气学说和伤寒学说的话，那么，费氏的“大运”论恰与之相反，它是以经验对运气学说加以改造。不过，费氏的“大运”论主要还是经验性的，理论性还不强，无论是内容和形式都不完备。

费氏的“大运”论是“大运气”论的先声。清·乾隆年间，杨栗山著《伤寒温疫条辨》的第一篇为《治病须知大运辨》，除个别字词外，几乎全部抄录费启泰的《治痘须知大运论》。稍晚于杨栗山的王朴庄则发展了费氏之说而提出了“大运气”论。《世补斋医书》记载：

王朴庄先生引《内经》七百二十气，凡三十岁而为一纪，千四百四十气凡六十岁而为一周，扩而大之，以三百六十年为一大运，六十年为一大气，五运六气迭乘，满三千六百年为一大周。公言以此遂以知古人之用寒用温即各随其所值之大司天以为治；而在其人道与时合，往往有不自知者。其人而当湿土寒水，寒水湿土之运则以温散温补为治者，非偏矣；其人而当风火、火

风、燥火，火燥之运则以凉泻清滋为治者，非偏矣。^①

从《世补斋医书》的这段介绍中可以看出，王朴庄明确了“大运”和“大气”的概念，他以三百六十年（也就是六个年甲子周期）为一“大运”，以六十年（即一个年甲子周期）为一“大气”，以三千六百年（即五运的太过不及， 360×10 ）为一“大周”。每一“大运”中含有六“大气”，相当于每一岁运所主司的一年当中含有六气。所以，“大气”相当于将原来的运气学说中的主步六气的值时由每气一步（六分之一年，即60日又87刻半）扩大为每气一甲子（60年），“大运”则二是相应地由原来的岁运扩大而来。与费启泰的“大运”论相比，王氏的“大运气”论既有“大运”，又有“大气”，而且两个概念区分明确，符合运气学说的“运气”意义；而费氏的“大运”论概念使用不准确，以六气为“大运”，而且实际上只论气而未论运。所以，无论是从理论的内容上，还是从其形式上，王朴庄的“大运气”论都发展了费启泰的“大运”论。

王氏也以“大运气”论来说明古代名医治病用药寒温补泻各有所主并非是他们治法有偏，而是由于他们所处时代的“大司天”不同，他们的治疗特点符合其时的大司天之气（所谓“道与时合”）。这一点，当是沿袭了费启泰的思想。

清同治年间，王朴庄的曾外孙陆九芝在继承王氏“大运气”论的基础上，又对其“大气”论作了进一步的发挥，陆氏将六十年一气的“大气”称为“六气大司天”。他根据明·薛方山所作的《甲子会纪》和清·陈榕门所作的《甲子纪元》对黄帝时代以来干支纪年的推算，“溯自黄帝命大挠作甲子贞下起元，从下元厥阴风木运始”，即以黄帝命大挠作甲子始以

①《世补斋医书·文集·六气大司天上篇》卷一

干支纪年的第一个甲子（60年）为厥阴风木司天，此后少阴君火、太阴湿土、少阳相火、阳明燥金、太阳寒水递相主时，亦各司一个甲子六十年，周而复始。在大司天六气中，他以厥阴为下元，少阴为上元，太阴为中元，少阳为下元，阳明为上元，太阳为中元；阴阳各分三元，三元以下、上、中为序。在每一元，即一气司天的六十年中，他又分为前后三十年，前三十年为司天之气所主。后三十年为在泉之气所主，例如下元六十年中前三十年为厥阴司天，后三十年则为少阳在泉，那么这一甲子六十年中为风、火之气用事，余仿此。按照这一“六气大司天”论，陆氏作《大司天三元甲子考》，历述“黄帝八年第一甲子”至清代“同治三年七十七甲子”共46200年中77个甲子与司天在泉之气的配轮关系，今节取该文末以后的内容，以见其一斑：

宋太祖乾德二年，六十二甲子，（上元）少阴君火，阳明燥金。

仁宗天圣二年，六十三甲子，（中元）太阴湿土，太阳寒水。

神宗元丰七年，六十四甲子，（下元）少阳相火，厥阴风木。

高宗绍兴十四年，六十五甲子，（上元）阳明燥金，少阴君火。

宁宗嘉泰四年，六十六甲子，（中元）太阳寒水，太阴湿土。

理宗景定五年，六十七甲子，（上元）少阴君火，阳明燥金。

元泰定帝定元年，六十八甲子，（上元）少阴君火，阳明燥金。

明太祖洪武十七年，六十九甲子，（中元）太阴湿土，太阳寒水。

英宗正统九年，七十甲子，（下元）少阳相火，厥阴风木。

孝宗宏治十七年，七十一甲子，（上元）阳明燥金，少阴君火。

世宗嘉靖四十三年，七十二甲子，（中元）太阳寒水，太阴湿土。

熹宗天启四年，七十三甲子，（下元）厥阴风木，少阳相火。

（清）圣祖仁皇帝康熙二十三年，七十四甲子，（上元）少阴君火，阳明燥金。

高宗纯皇帝乾隆九年，七十五甲子，（中元）太阴湿土，太阳燥金。

仁宗睿皇帝嘉庆九年，七十六甲子，（中元）少阳相火，厥阴风木。

穆宗毅皇帝同治三年，七十七甲子，（上元）阳明燥金，少阴君火。^①

根据大司天六气与甲子的这种配轮关系，陆九芝在《世补斋医书·文集·六气大司天》上、下篇中对医史上重要的医学流派或医家的治法用药特点与其时司天在泉之气的“相符”关系进行了具体的阐释。例如，他认为张仲景行医的东汉建安年间为第四十九甲子，当时

属下气元厥阴风火用事……故仲景以桂枝、麻黄之温治中风、伤寒之病，即以葛根芩连、白虎、承气、柏

①《世补斋医书·文集一·附：大司天三元甲子考》卷一。

皮、栀豉之清治温热湿温之病。^①

即言之，仲景虽以桂枝、麻黄之类的辛温之品以治中风伤寒之类的寒证，但由于当时正值风火用事而时有温热、湿热之类的热证，故仲景则以葛根芩连（汤）、白虎（汤）、承气（汤）、柏皮、栀子、豆豉之类的寒凉之剂以治之。仲景并非只知以温治寒而不知以寒治热。

他继而指出：刘元素习用寒凉是因为他正当燥火用事（六十五甲子）之时，李东垣习用温药是由于他正值第六十六甲子寒湿用事之时，朱丹溪处于“第六十八甲子燥火用事，故宜于清”；王海藏、张介宾习用温补，与其时寒湿主事（第六十六、七十二甲子）相符；吴又可、周禹载多用寒凉以治温热暑疫“均值天启四年第七十三甲子风火用事时”；而这些病证至乾隆九年第七十五甲子中则以前法“施治多乖”，王朴庄“自知其所值为寒湿”故以禹散温补治之而获效。陆氏本人也因自知“所值为燥火之运而宜寒凉”，“至今所遇时邪莫非温热，大都以凉散以寒泻者，愈之为多”^②。他还专以小儿痘疹一病，列举自宋至清历代著名医家所采用的寒温补泻治法与各医家所处时代的司天在泉之气相符关系^③。在总结上述关系的基础上，陆氏断言云：“明乎此而知古圣昔贤著书立说都是补偏救弊之人”^④。“前贤治病用药”，与其时之六气“咸相符合”^⑤。陆氏的这一思想虽是源于费启泰、王朴庄的有关论述，但将历代众多著名医家的治病用药

①《世补斋书·文集一·六气大司天下篇》卷一

②《世补斋医书·文集一·六气大司天上篇》卷一

③《世补斋医书·文集一·六气大司天下篇》卷一

④《世补斋医书·文集一·六气大司天上篇》卷一

⑤《世补斋医书·文集一·六气大司天上篇》卷一

特点与所处甲子的大司天在泉之气——对应起来以显示他们“道与时合”则是陆氏深入推究的结果。费启泰首创的以“大运”论说明古代医家治病用药寒温补泻各有所主及历代治痘法各有不同不是由于古人有偏而是由于“大运”使然的论点在陆氏的“六气大司天”论这里得到了详尽的发挥。

(6)、运气的常变之辨与运气学说的取舍褒贬

运气学说的重要特点是尽管其内容丰富庞博，但有一套形式齐整，足以执简驭繁的理论格局。这套理论格局反映天象、气候、物候、病候的变化节律或时间规律。按照这套理论格局，可以对实际的气候、病候等作出解释或预测。理论推出的结果与实际气候、病候等的符合与否直接影响到人们对运气学说的态度。由于运气学说的理论推论确实存在着与实际气候、病候不一致的情况，由此导致了运气学说中的常变之辨以及医界人们对待运气学说取舍褒贬的态度之异。

运气的常变之辨是为了维护运气学说而提出的关于运气有常有变的观点以解释运气理论推论与实际气候不符的情况之原因，首发此论者为北宋科学家沈括，他说：

医家有五运六气之术，大则候天地之变，寒暑风雨，水旱螟蝗，率皆有法；小则人之众疾，亦随运气盛衰。今人不知所用，而胶于定法，故其术皆不验。假令厥阴用事，其气多风，民病湿泄，其普天之下皆多风，普天之下皆病湿泄耶？至于一乡之间晴雨有不同者，此运气安在？欲无不谬，不可得也。大凡物理有常有变，运气所主者，常也；异夫所主者皆变也。常则为本气，变则无所不至而各有所占。故其候有从、逆、淫、郁、胜、复、太过、不及之变，其发皆不同。若厥阴用事多

风，而草荣茂，是之谓从；天气明洁，燥而无风，此之谓逆；大虚昏埃，流水不冰，此之谓淫；大风折木，云物浊扰，此之谓郁；山泽焦枯，草木凋落，此之谓胜；大暑燔燎，此之谓太过；阴雨无时，重云昼昏，此之谓不足。随其所变，疾病应之，皆视当时处之候，虽数里之间，但气候不同而所应全异，岂可胶于一定！①

所谓“常”是指经常性的、一般性的、总的变化趋势，即规律；“变”为异常的、特异性的变化。沈括认为气候及其病候的出现有常有变，运气所决定的是规律性的气候病候，而在其之外还有特异性的变化。也就是说，运气理论只反映气候病候的规律性，而没有包容气候病候的特殊变化，因而在应用时就不能胶于定法，不知变通，而应结合其时其地的具体气候病候来加以判断。他本人即根据这种常变结合的原则成功地预测了一次天气变化。

稍晚于沈括的申甫根据“运气七篇”的理论逐年详细而具体地叙述了一个甲子六十年的司天中运、在泉之气、岁运岁气关系（天符、岁会等）、气化表现——天象、物候、病候、疾病治则、药食性所宜、司步六气交司时刻、各步主客之气的气化和病候特点等等，并有图解。其格局之严整可与历书相拟。尽管如此，他在文末也提出：

此（指六十年运气格局——引者注）特定期之纪，气化之常也，不能无变，变不可以常拘。推考其要，或因标本不同……或因积数之差……或因有胜有复……或因气位相胜……或因运气之都……或因郁而必发……或因邪气反胜……夫定期之外犹有是者，则不拘于常数

①《梦溪笔谈校注·象数》卷上，315页，引文中的着重号为引者加，下同。

也。^①

所以，申甫也是承认运气有常变之别，运气理论格局反映的是其常——“定期之纪”，由于种种原因，运气也有变异，对于变异的情况，不可以拘泥于常理。

宋代提出的这种运气常变之辨在后世多有响应者。例如明代·汪机在其《运气易览·序》中即谈到：

运气一书……岂可胶泥其法而不求其法外之遗耶？如冬有非时之温，夏有非时之寒，春有非时之燥，秋有非时之湿，此四时不正之气，亦能病人也……又况百里之内晴雨不同，千里之邦寒暖各异，此方土之候，各有不齐，所生之病，多随土著，岂可皆以运气相此例哉！务须随机达变，因时识宜，庶得古人未发之旨，而能尽其不言之妙也。

明代另一医家张介宾也明确指出：

读运气者，当知天道有是理，不可曰理必如是也……天道虽难测，而运气尽其妙矣……今有昧者，初不知常变之道、盛衰之理，孰者为方，孰者为月，孰者为相胜反胜主客承制之位，故每凿执经文，以害经意，徒欲以有限之年辰，概无穷之天道。隐微幽显，诚非易见，管测求全，陋亦甚矣。……然又有一等偏执已见不信运气者，每谓运气之学，何益于医？且云疾病相加，岂可依运气以施治乎？非切要也。……由此言之，则凿执者本非智士，而不谕者又岂良材，二者病则一般。彼达人之见，自所不然。故善察运气者，必当顺天以察运，因

①《圣济总录·运气》卷二，169页。《圣济总录·运气》的全部内容取自申甫所作《运气》。

变以求气。如杜预之言历曰：治历者，当顺天以求合，非为合以验天。知乎此，则可以言历矣。而运气之道亦然。既得其义，则胜复盛衰，理可窥也，随其几而应其用，其有不合于道者，未之有也。

要之，运气常变之辨既承认运气在总体上有其一般规律性——常，同时又肯定在具体的时间和地域中运气有特异的变化——变；既承认运气学说反映了气候现象的一般规律，同时也认识到运气学说并不能完全概括气候病候的变化，主张将运气理论与其具体时间、区域的天气、病候情况相结合，根据实际的具体情况对其时其地的运气作出客观判断，既反对拘泥定法、不知变通的态度，也反对不信运气、拒不接受的倾向。运气常变之辨反映了一种对待运气学说的理论与实际并重、接受其学说而有活用其理论的态度。这也是自唐王冰以来医界居正统地位的态度。

运气学说地后世医界所受到的评价颇不一致，或者说，医界人们对运气学说的取舍褒贬态度不一。概而观之，历史上医界人们对待运气学说的态度可以分为四种：1、推崇、笃信，2、基本接受，但主张活用，3、部分接受，4、反对、排斥。

1和4是两种极端的态度，持第一种态度的人对运气学说全部接受（包括其理论格局），认为可以通过运气理论推论出气候、病候之变。例如明代虞抟在《医学正传》中云：

窃谓上古圣人，仰观天文，俯察地理，以十干配而为五运，以十二支合而为六气，天以六方寓之，岁以六理统之，以天之六气加临于岁之六节，五行胜复盈亏之理，无有不验。传曰：天之高也，星辰之远也，苟求其故千岁之日至可坐而致也。

从汪机、张介宾等人所发的讥议来看，历史上确有推崇、笃信和拘泥于运气理论的人，不过从现存的运气学说文献来看，持这种态度的人并不多。有些看起来十分推崇运气学说的人，如刘完素、李 等实际上也只是部分地接受或主张活用运气理论。

明确反对运气学说者在历史上也不乏其人。早在南北朝时期南齐医家褚澄就以干支纪时是人为的来指责运气理论之非。明清时期更多的医家对运气学说提出了更加激烈的批驳，如何璩、廖希雍、张飞畴、《医学榘林》等。如明代何璩在其《医学管见》中云：

《天元纪大论》等篇，以年岁之干支，分管六气，盖已失先圣之旨。年岁之干支，天下皆同，且通四时不变也。天之温寒暑凉，年病之虚实衰旺，东西南北之殊方，春夏秋冬之异候，岂有皆同之理？此其荒诞，盖不待深论可知也。

清代张飞畴在《伤寒兼证析义·运气》中云：

《天元纪》等篇，本非《素问》原文，王氏取《阴阳大论》补入经中，后世以为古圣格言，孰取非之？其实无关于医道也。况论中明言“时有常位，而气无必”，然犹谆谆论者，不过穷究其理而已。纵使胜复有常，而政分南北，四方有高下之殊，四序有非时之化，百步之里，晴雨不同，千里之外，寒暄各异，岂可以一定之法而测非常之变耶？

《医学志林》云：

彼天地之运气，岂从干支为转移？焉可以干支统五运六气哉？

概而言之，反对运气学说的人认为天地之运气（或气候

病候)不可能随干支而变,气候病候的变化不存在运气理论所陈述的那样严格的规律性,否定运气学说的具体理论。

对待运气学说的另一种态度是选择性地接受其部分内容。持这种态度的医家亦为数不少,不过各个医家所选择接受的内部可能有所不同。《玄珠密语》、《天元玉册》和《三因极一病证方论》等等接受了运气学说中的岁运、岁气和主客六气(司步六气)的内容,而没有采纳其主运和客运的内容。金代医家刘完素对运气学说似乎非常推崇,他声称“儒教存乎三纲五常,医教要乎五运六气”,“不知运气而求医无失者,鲜矣!”但实际上他对运气学说也只是部分地接受。《素问玄机原病式》是其专门发挥“运气七篇”病机理论的著作。从该书的序文和正文中可以看出,刘完素只接受了运气学说中的主运五步和主气六步及其与病候关系的内容,而对岁运、岁气及络运、客气等内容均未提及。运气学说的重点恰是岁运和岁气及客气六步,所以刘完素所接受的并非是运气学说的主要内容而是其次要内容。刘完素所重视的是五运和六气与病候的关系,而并不重视,甚至是忽视运气理论的干支格局。所以,刘完素所极力推崇的“运气”学说并不是严格意义上的运气学说(指由“运气七篇”所确定的运气理论)。金代另一医家从正在其《儒门事宗》一书中也只部分地接受了运气理论。该书卷十列述了木、火、土、金、水郁的病候,大约相当于五运太过所致之病候,但它没有说明五郁之病候是岁运还是主运或客运所致,也就是说张从正没有考虑五运的主时;在同一卷中,张氏叙述了六步主气所司的节气及各步阴阳之气的消长盛衰,并且列举了各步之气所致之病的症候——大约相当于六步主气所致之病候及其治则处方;对于岁气(司天、在泉)和客气六步,张氏也未论及。

张氏所论述的五郁病候和六气病候参照了“运气七篇”中的运气病候论，但不是照搬之，而上作了许多发挥。例如按“运气七篇”中的运气病候论，四之气当为太阴湿土为病，呈湿伤肾之候，如头痛、发热、口渴、泻泄、下痢、面浮足肿、胀满气痞等，显然，这些症候是根据四之气（大暑至秋分）的天气特点——暑湿而提出的。张从正与刘完素一样也是不拘泥于“运气七篇”的运气理论格局，而从临床实际出发选择性地吸取运气学说中的部分内容加以发挥。张氏还在《儒门事亲》卷十四中明确主张：

病如不是当年气，看与何年运气同；只向某年求治法，方知都在《至真》中^①

这就是主张要灵活运用学说中的运气病候关系的理论而不要死守运气格局，这种态度受到了张景岳、李梴等后世医家的赞同。

金代的又一医家张元素深受刘完素的影响，其所著《医学启源·中卷》中的《内经主治备要》（包括五运主病、六气为病、五运病解、六气病解及运气方药）一节是节取于刘完素的《素问玄机原病式》的基本内容，所以他对运气学说的态度与刘完素的态度是一样的。

刘完素、张从正和张元素属于临床型的医家。他们对运气象数论都避而不谈，也不拘泥于繁琐的运气理论格局，而只是结合临床经验选择运气学说中的部分内容加以发挥。他们对待运气学说的这种态度与他们的代表性学说一样对后世医家有很大影响。

总体上看，完全拘泥于“运气七篇”的运气理论格局者和

^①《儒门事亲·运气歌》，719页。

全盘否定运气学说者尚是少数，而对运气学说持基本接受态度同时又肯定运气有常有变，主张活用运气理论者以有主张有选择地部分接受运气学说者仍占多数。不过，应当明确，刘完素、张从正等所提倡或推崇的“运气”理论已经不是严格意义上的运气学说。这里所说的运气学说常变之辨以及历代医家对运气学说的取舍褒贬都是指由“运气七篇”所确立的运气理论体系而言，不包括唐以后由运气学说衍变而来的种种理论，如《天元玉册》中的“八司九室”理论，《伤寒钤法》中的算病法，清代的大运气论等等。

七、流注针法

这里的流注针法特指宋金以后出现的子午流注针法和八法流注（含灵龟八法和飞腾八法）针法。子午和八法流注是关于人体气血流注时间规律的时间生理学说，而子午和八法流注针法则是以子午和八法流注理论为基础的逐日按时取穴的针刺方法，属时间针刺治疗学范畴。不过，在某些情况下，特别是在现代，子午流注和八法流注往往也径指针刺取穴方法。

1、子午流注针法

子午流注法初步形成于宋金之际，元明时期有进一步发展并有所衍变，清代基本上是沿袭旧说而鲜有发明。子午流注法中包括有按日时天干取十二经五俞穴（和原穴）的“井荥六十首法”、养子时刻注穴法（并称“纳甲法”）；按日时干支取十二经原穴阴阳配合的“时日配合穴法”以及不分日干而仅按时辰取十二经穴位的“十二经纳支法”等四种主要的针刺取穴方法。前两种方法首见于金·阎明广编撰之《子午流注针经》，后两种方法首见于元·王国瑞所著之《扁鹊神应针灸玉龙经》。元代窦汉卿的《针经指南》和窦桂芳的《针灸杂说》，明代徐凤的《针灸大全》和高武《针灸聚英》均对子午六流注针法有所论及并多有发挥和增衍，但其立论大抵仍宗阎氏、王氏之说。其它如朱 之《普济方》、杨继州之《针灸大成》等书关于子午流注的论述则径袭前人之作。

(1)、《子午流注针经》确立了子午流注针法的基本理论

《子午流注针经》是现存最早的一部关于子午流注针法的专著。它是由阎明广在何若愚《流注指微论》和《流注指微针赋》以及贾氏（名字不详）“井荣六十首法”的基础上，结合《素问》、《难经》等医经和他本人的研究心得编撰而成的，阎明广在《子午流注针经·序》中称：

近有南唐何公，务法上古，撰《指微论》三卷。探经络之源，顺针刺之理，明荣卫之清浊，别孔穴之部分，然未广传于世。又近于贞元癸酉年间收何公所作《指微针赋》一道，叙其首云：‘皆按《指微论》中之妙理，先贤秘隐之枢机，复增多事，凡百余门，悉便于讨阅者也。’非得《难》《素》不传之妙，孰能至此哉？广不度荒拙，随其意韵，辄申短说，采摭群经，为之注解。广今复采《难》《素》遗文、贾氏井荣六十首法，布经络往返，复针刺孔部分，铃括图形，集成一义，目之曰《流注经络》、《井荣图》、《歌诀》续于《赋》后，非显不肖之狂迷，启明何氏之用心，致验于人也。^①

从《子午流针经》所收《流注指微针赋》原文及其注文所引《流注指微论》佚文来看，何若愚（即序文中的“何公”）已提出了子午流注的基本理论。《流注指微论》先于《流注指微赋》而成，后者成于金·海陵王贞癸酉年（公元1153年，当南宋绍兴廿三年）之间；又何氏去阎氏未远，可知何若愚的子午流注学说当成于宋金之际。“贾氏井荣六十首法”与何氏的子午流注学说显属同一思想体系，或许二者

^①《子午流针经》，第1页。

之间有沿袭关系。阎氏对子午流注所作的有关论述则直接依据何氏之论。

子午流注针法的理论核心是主张在气血流注所到达的部位进行针刺取穴。由于气血流注的进程有时间规律性，不同的时间气血所到达的穴位不同，不同的穴位气血所到达的时间也不同，因而，不同的时间所当刺的穴位或不同穴位所刺的时间从而也不同。子午流注针法就是依据人体气血流注的时间进程而按时进行针刺取穴的方法。对此，《子午流针经》有清楚的阐述。《流注指微针赋》云：“知本时之气开，说经络流注。”① 阎明广引《流指微论》之文注云：

流者，行也；注者，住也。流谓气血之行流也，一呼吸脉行三寸，一吸脉行三寸，呼吸定息，脉行六寸。如流水走蚁，涓涓不息，不可暂止……注，住也，谓十二经络各至本时，皆有虚实邪正之气，注于所括之穴。所谓得时谓之开，失时谓之阖。气开当补泻，气闭忌针刺。②

阎明广在撰《流注经络井荣图说》一篇中亦云：

夫流注者，为刺法之深源，作针术之大要……盖流者知经脉之行流也，注者谓十二经各至本时，皆有虚实邪正之气，注于所括之穴也。夫得时谓之开，失时之阖。夫开者，针之必除其病；阖者，刺之难愈其疾，可不明兹二者乎？③

“子午”为时辰，是一日阴阳始生之时，此处用以代指一

① 《子午流针经》卷上，第7页。

② 《子午流针经》卷上，第7页

③ 《子午流针经》卷上，25页。

日中的十二时辰。“流”指经气血的流动运行，“注”指气血灌注于一定的穴位。“子午流注”意指一日中气血循十二经流行并灌注与各经脉所统摄之穴位。气血运行到达各经脉都有相应的时间性（所谓“十二经各至其本时”意指十二经均有其气血到达之一定的时刻）。当气血在相应的时刻到某经脉时，为该经脉“得时”，反之当气血未至或已过某经脉时，为该经脉“失时”。经脉得时则“气开”，即气至穴开；经脉失时则气闭，即气过（过气未至）穴闭。针刺要通过作用于人体内的气血和邪气而产生补泻效应，而只有当“十二经各至其本时”，才会有“邪正之气注于所括之穴”，未至其本时，则虚实邪正气不在该经之穴，所以只有在经脉俞穴气开时针刺才能有效地治病，反之则针刺不能作用于气血和邪气而无效。这便是《子午流针经》关于子午流注针法的基本思想。也是宋金以后所有子午和八法流注针法的基本思想。

《子午流针经》所载子午流注针法的针刺取穴是依据“井荣六十首相生养子五度注穴法”的理论。“井荣六十首”是指十二经肘膝关节以下的 60 个五俞穴；“井荣”是井、荣、俞、经、合五俞穴的代称；“相生养子五度”指五脏五腑经脉（十二经除外三焦和心包经）的气血流注及其注井、荣、俞、经、合五俞穴是遵循木、火、土、金、水五行相生之序，“相生”与“养子”同义，“五度”指在某一时间单位内（一日或一时辰）气血依次分别流注五脏或五腑之经的井、荣、俞、经、合五俞穴，气血按五行相生之序从某一经流注之下一流，或从一穴流注至下一穴称为一度。“相生养子五度注穴法”只涉及五脏五腑的 50 个五俞穴，不是“井荣六十首”之数，未将三焦经和心包经包括在内，对此《子午流针经》解释说：

十经血气，皆出于井，入于合，各注井荣俞经合无

休矣。或曰：脉有十二经，又因何只言十经，其余二经不言者何故？答曰：其二经者，三焦是阳气之父，心包络是阴血之母。此二经尊重，不系五行所摄，主受纳十经血气养育，故只言十经。阴阳二脉逐日各注井荣俞经合各五时辰毕，则归其本。此二经亦各注井荣并合五穴，方知十二经通行也。^①

即手少阳三焦和少厥阴心包经为五脏五腑气血之本，不在五行范围内，故其气血运行与其它十经不构成五行相生关系。阴血流注五阴经毕则流归心包经，阳气流注五阳经毕则流归三焦经。但三焦经和心包五俞穴的气血灌注仍遵井、荣、俞、经、合之序。此二经的五俞穴（共10个）加上前十经的50个五俞穴共成“井荣六十首”之数。三焦，心包二经气血运行虽不在经脉五行相生范围内，但仍在气血循环进程中，故“井荣六十首相生养子五度注穴”是概指在一个周期内，人体气血运行流动按五行相生之序依次经过五脏五腑十经和心包三焦二经并分别灌注各经的井、荣、俞、经、合五俞穴。

在子午流注学说中，脏腑与天干之间的配属关系与气流的流注有密切联系。流注指《微针赋》中提到了脏腑配天干的的关系，其文云：“况乎甲胆乙肝，丁心壬水。”阎明广注云：

甲胆乙肝者，谓五脏五腑，拘之十干，阳干主脏。故《天元册》又曰：胆甲，肝乙，小肠丙，心丁，胃戊，脾己，大肠庚，肺辛，膀胱壬，肾癸。五脏五腑收血化精合处，便是三焦包络二经元气也，合为十二经遍

^①《子午流针经》卷上，63页。

行也。^①

显然，脏腑与十天干间的这种配合关系是依十天干和脏腑的五行阴阳属性而定的，兹将《子午流注针经》中五脏五腑五俞与五行阴阳的关系列与下表（表7—1）。

上表中阴阳经五俞穴的五行属性是依据《子午流注针经·井荣所属》，该文云：

阴井水，阳井金；阴荣火，阳荣水；阴俞土，阳俞木；阴经金，阳经火；阴合水，阳合土。^②

但在《子午流注针经》卷下的《井荣歌诀六十首》中，五俞穴的五行属性均与其脏腑经脉的五行属性相同，例如丙日丙申时小肠井穴（少泽）与小肠同属火而不是金。余仿此。

井荣六十首相生养子五度注穴法的理论据其对气血流注六十俞穴的时间周期的不同认识又分为两种，一种是以十日为一周期，即认为人体气血在甲至癸的十日中周行流注十二经六十首五俞穴；第二种是以一日为周期，即认为气血在一日寅至丑十二时辰内周行流注十二经六十首五俞，前者称为“贾氏井荣六十首法”或“贾氏井荣六十首法”后者称为“养子时刻注穴法”。

关于“贾氏六十首法”。《子午流注针经》提到三次，首次是阎明广在序中所言：“广今复采《难》、《素》遗文，贾氏井荣六十首法”^③；其次是阎氏在注《流注指微针赋》关于脏腑天干相配；时曾云：“贾氏各分头手，十日一终，运行十

①《子午流注针经》卷上，15页。

②《子午流注针经》卷上，49页。

③《子午流注针经》卷上，第1页。

干，皆以五子元建日时为头也。”^①；其三是阎明广在《三阴三阳流注总说》中提出：“明广今辄将贾氏各分头首运行十干六十首注穴之法、集其枢要，述之二图，庶令览者易悉。第一图括五脏五腑各至本时相生五度之法，第二图言阴中有阳，阳中有阴，刚柔相配，相生注穴之法。”^②据此可知《子午流针经》卷下的《井荣歌诀六十首》就是“贾氏井荣六十首”“相生五度注穴之法”的具体内容。

贾氏井荣六十首法的基本思想可概括为以下几点：

①、阳气阳时流注阳经，阴血阴时流注阴经。

②、每一日从时干与日干相同的时辰开始至以后的四阴时（间隔阳时）或四阳时（间隔阴时），该段时间内的气血运行为某一脏或腑所统引，各时段统引气血运行之脏腑由五脏五腑与十干的配属关系而定，例如甲日自甲戌时始胆引气行，丁日自丁未时始心引血行等。

③、每一日气血出井穴的时辰为时干与日干相同的时辰，气血所出之井穴必为该日统引气血运行之脏腑经脉的井穴，例如甲日甲戌时阳气出胆经井穴窍阴，若同一日有两个时干与日干同，如辛日有辛卯、辛丑时，以先出现的时辰（辛卯）为气血出井之时辰（注意：在子午流注学说中，是以寅时，而不是子时为一日之始）。

④、气血在出井血之后，按脏腑五行相生之序，依次流注其下各脏腑经脉的荣、俞、经合穴（称为“经生经、穴生穴”）。阳气经过五阳时分别流注五阳经之井、荣、俞、经合五穴毕则在下一阳时流归三焦经（气纳三焦），此阴时的阴

①《子午流针经》卷上，15页。

②《子午流针经》卷上，62页。

干必与阳气出并之时干同，称“时干重现”，阴血流注同理（血纳包络）。

⑤、当阳气流注俞血时，同时按还要流过井穴所属之腑（即统引该日阳气运行之腑）经脉之原穴（称为“还本化原”），故此，子午流注的穴位实际为66个。

⑥、三焦、心包二经寄于壬癸二日，阳气在壬日壬子时出三焦经井穴，在此后的四阳时依次流注其荣、俞、经、合穴，阴血在癸日癸丑时出心包经井穴，在此后的四阴时依次流注其荣、俞、经合穴。

⑦、阴阳互存，刚柔相配，即阎氏在《三阴三阳流注总说》中所云：

人多只知阳干主腑，阴干主脏，刺阴待阴干，刺阴待阳时，如是者，非秘诀云。假令甲日甲戌时胆引气出为井，甲中暗有其巳，乙中暗有其庚；故大言阴与阳，小言夫与妇。夫有气则妇从夫，妇有气则夫从妇，故甲戌时胆出气为井，脾从夫行，脾亦入血为井，如是则一时辰之中，阴阳之经相生，所注之穴皆有，他皆仿此。^①

现引《井荣歌诀六十首》中关于甲日阳气流注的论述以反映“贾氏井荣之十首法”的上述思想，其文如下：

（甲）足少阳胆之经

阳干注腑，阴干注脏。

甲日：甲与己合，胆引气行，木原在寅。

甲日甲戌时胆为井（木）

丙子时小肠为荣（火）

① 《子午流注针经》卷上，63页。

戊寅时胃为俞（土）

并过本原丘墟穴，

木原在寅。

庚辰时大肠为经（金）

壬午时膀胱为合（水）

甲申时气纳三焦，谓甲合还原化本。^①

根据前文第⑦点，可知自甲日甲戌至甲申时尚暗含有阴血依次流注隐白、鱼际、太溪、中封、少海及血纳包络的甲与己合的规律，不过歌诀省略了此内容。

各经脉五俞名如下表（表 7—2）

贾氏井荣六十首法的基本理论可归纳为下表（表 7—3）。

结合上表，有两点值得注意：其一，气血的流注并不是在流注某一经的井荣俞经合五俞穴后再流注至下一经的五俞穴，而是在某一时辰流注某一经的一个俞穴，下一时辰又流注下一经的下一个俞穴，如甲日甲戌阳气流注胆经（木）井穴窍阴，而至下个时辰（丙子时）又流注胃经（土）的荣穴前谷。即，在一个时间单位内（五阳时或五阴时），气血所注之井、荣、俞、经、合五穴是分别在五阳经或五阴经而不是在某一经上。这就是气血流注的“经生经、穴生穴”的规律。五阴脏和五阳腑经脉并不是恰好各主司一日，而只是统引时干与日干相同之时辰以后五阳时或五阴时的气血运行，因此，并不存在脏腑或经脉的“值日”；而且，即使是在某一脏腑统引气血运行的五阳时或五阴时内，气血也并非仅流注于该脏腑之经，而是依次流注五脏或五腑之经，该脏腑只是

①《子午流注针经》卷下，66页。

对气血运行气统摄引导作用。子午流注的五脏五腑配十干并不是反映脏腑值日或值时的关系，而是表明各时间单位（五阳时或五阴时）内统引气血运行的脏腑开始发挥作用（即脏引血出井，腑引气出井）的时辰及其所在之日（时干同日干之时辰），实际上也就是气血始出之井穴所属之脏腑经脉与气血出井之时辰及其所在之日的关系。阎明广所说“贾氏各分头首运行十干”，“头首”即指气血始出井穴之时辰及其所在之日。

关于养子时刻注穴法，阎明广在注解何氏《流注指微针赋》中“养子时刻，注穴必须依”^①时作了具体的叙述，其文云：

养子时刻注穴者，谓逐日干旺气注脏腑井荣之法也。每一时辰，相生养子五度，各注井荣俞经合五穴；昼夜十二时，气血行过六十俞穴也。每一俞穴分得一刻六十分六厘六毫六丝六忽六秒，此是一穴之数也，六十穴共成百刻。要求日下井荣，用五子元建日时取之，假令甲日甲戌时，胆统气初出窍阴为井木；流至小肠为荣火，气过前谷穴；流至胃为俞土，气过陷谷穴，并过本原丘墟穴，但是六腑各有原穴，则不系属井荣相生之法，即是阴阳二气出入门户也。行至大肠为经金，气过阳溪穴；所入膀胱为合水，气入委中穴而终。此是甲戌时木、火、土、金、水，相生五度，一时辰流注五穴毕也，他皆仿此。^②

据阎氏这段文字可知，养子时刻注穴法是认为气血在一

① 《子午流注针经》卷上，23页。

② 《子午流注针法》卷上，23页。

日中流注井荣六十首俞穴，并主要根据时干来确定气血始出井穴为何脏或何腑经脉之井穴（井穴定则四它四穴随之亦定）的一种气穴流注理论。它与贾氏井荣六十首法既有联系，也有区别。现据阎氏对养子时刻注穴法的描述结合《子午流注针经》的子午流注思想，将甲日一日的气血流注情况列于下表（表 7-4）

从表中可以看出：①、养子时刻注穴法基本上相当于贾氏井荣六十首法在一日中的缩影，彼以十日为气血流注周身六十首五俞穴的周期，而此则以一日为气血流注周身六十首五俞穴的周期。②、在贾氏井荣六十首法和养子时刻注穴法中，气血按经生经，穴生穴，相生养子五度之序各注井荣俞经合五穴的流注方式是相同的；不过前者气血流注五穴需要五个时辰（如计间隔未用的阴时或阳时，则实际上跨越十个时辰），而后者仅需要一个时辰（试比较“井荣歌诀六十首”中关于甲日胆引气行，阳气流注五俞穴一段文字与养子时刻注穴法中所举甲日甲戌阳气流注五穴之例）。此外，前者阳气在阳时注阳穴，阳时之间的阴时空而不用，阴血同理；而后者气或穴在一时辰内流注五穴，各穴均分为五分之一时辰，中无间隔空时，亦不再分阴阳。③、关于气纳三焦和血纳包络的时辰，二者认为完全一样。④、关于五脏五腑与十干的对应关系，二者配法相同；不过前者只用以确定时干与日干相同的时辰与统引气血运行的脏腑的关系（气纳三焦与血纳包络的时干重现之时辰除外）；前者每一脏腑统引五个阴时或阳时的气血流注。而后者仅统引一个时辰的气血流注。⑤、考虑到每日十二时辰的时支固定而时干循环变迁（“五子元建”即是指各日寅时时干的推算方法）以及十日内每日气纳三焦或血纳包络的时辰不同，因而养子时刻注穴法

尽管以一日为气血流注井荣六十首五俞穴的时间周期，但十日有又为一个大周期。此十日中，要么各日各时辰（以时支而论）气血流注之五俞穴不同（取决于井穴之不同），要么各日气纳三焦或血纳包络时辰不同。所以养子时刻注穴法虽以时干为主，但亦虽要考虑日干。

《子午流注针经》所论从日时天干推气血流注六时俞穴的学说在元代不仅得到了继承，而且还有所发展和演变，元初古肥窦汉卿《针经标幽赋》提出“一日取六十六穴之法，方见幽微”，“推于十干十变，知孔穴之开阖”，前者当是指养子时刻注穴法，后者当指贾氏井荣 60 首法或养子时刻注穴法。其后建安窦桂芳将《子午流注针经》和窦汉卿的《针经指南》（含《针经标幽赋》）编入《针灸四书》中，窦桂芳并将自撰的《针灸杂说》附入《针灸四书》中一并刊行。《针灸杂说》对《子午流注针经》的气血流注理论作了简明的概述。如：

窦桂芳《针灸杂说·释运气定日下血气法》

井荣逐日建时功，十日循环是一宫。血气相迎行脏腑、通流十干本元宗。阳日从卫先行气，阴日从荣血可通。阳日气先脉出外，阴日脉内先血从。气血先后还行腑，行脏荣先血后攻。阳干五行补五腑，阴干五脏五行同。井荣流注俞经合，同建通流日下穷。连转五遭成五十，遍行脏腑五行终。^①

这段文字显然是对贾氏井荣六十首法气血流注理论的概括。唯一不同的是，窦桂芳未将三焦、心包二经的五俞穴计在内，故只涉及五脏五腑经脉的五十个俞穴，窦氏之论不纳

^① 见《针经指南》附《针灸杂说》。

三焦、心包二经的原因在于此二经不在五行相生范围内。

《针灸杂说·释流注逐日时开穴法》又云：

甲穹阴，乙大敦，丙少泽，丁少冲，戊厉兑，己隐白，庚商阳，辛少商，壬至阴，癸涌泉。^①

这是将五脏五腑十经井穴与十干相配，十经井穴与十干的这种相配关系完全等同于各井穴所属三脏腑经脉与十干的相配关系，如胆配甲，胆经之井穴穹阴亦配甲；肝配乙，肝经之井穴大敦亦配乙等等。从这段文字的标题“释流注逐日时开穴法”可知，这种十干配十井穴的关系是对气血逐日时流注开穴规律的简括。由于气血流注是按经生经、穴生穴，相生养子五度，各注井荣俞经合五穴的方式进行的，因而只要明确了各经井穴的气注穴时间，那么以下四穴为何穴及其气开注穴时间自然就不言而喻，所以，窦氏在这里实际上以十经井穴为代表而简明地表述了自甲至癸十的养子时刻注穴法这一气血流注理论。

窦桂芳对气血流过原穴的认识有不同于《子午流注针经》之处。《针灸按说·释流注十二经动脉原穴所在法》云：

甲出墟乙太冲，丙归腕骨出源中，丁出太陵原内过，戊胃冲阳气可通，己出太白庚合谷，辛缘本出太渊同，壬归京骨期中过，癸出之时太溪空。^②

这里不仅指出了五阳经原穴及其阳气所过之日，而且也指出了五阴经的原穴及其阴血所过之日。为了便于理解，这里引进“流注日”这一名称。前文已述，子午流注学说中五脏

①见《针经指南》附《针灸杂说》。

②《针经指南》附《针灸杂说》。[空]原作“穹”，据《普济方》改。

五腑配十干的关系并不代表五脏五腑分别主司十日的气血运行，而只是各做好腑自某日某时辰（日干与时干相同）起至以后四阴时或四阳时对气血的流注起统摄引导作用；而且每一脏腑统引气血流注的时间绝大部分都不是一个自然日或历日（即从寅时至丑时）；在这里，我们把每一脏腑引气血运行的时间（加上气纳三焦和血纳包络之时辰）称为“流注日”，以区别于自然日或历日。每一个“流注日”始于各历日中午时干与其日干相同的时辰，止于此日干在当日或下一个历日中重现的时辰，共六阳时（间隔五阴时）或六阴时（间隔五阳时）。例如：甲日甲戌时至乙日甲申时为一个“流注阳”，亦称“甲”（流注日）。此日胆引气行；乙日乙酉时至丙日乙未时为一个“流注日”，亦称“乙”（流注日），余仿此。每一脏腑在每一流注日中统引气血运行称为某脏腑“流注值日”，例如甲（流注日）胆流注值日。上文所引《针灸杂说·释流注十二经动脉原穴所在法》之文中所载的各日原穴即是指各流注日中值日脏腑的原穴。例如“甲出丘墟乙太冲”中的“甲”是指流注日而不是历日，因为实阳气流注胆经原穴丘墟的时辰在乙日（历日）戊寅时。

《子午流注针经》所论气血流注只有阳气在阳时过阳经之原穴，而阴日阴血并不过原穴，且其过阴经原穴的时间规律与阳气过流注值日阳经原穴相同，即当阴血流注某阴经俞穴时，同时又过流注值日阴经的原穴（即俞穴）。十经原穴与十干（日干）的相配；与各原穴所属的脏腑经脉配十天干的关系相同。如胆配甲，胆经之原穴丘墟亦配甲；肝配乙，肝经之原穴太冲亦配乙等等，窦桂芳关于阴血流注过原穴的这一思想对于《子午流注针经》的气血流注理论来说是一次发挥增衍。这一思想为明代针灸学家徐凤所吸收。

徐凤于明正统己未年（公元 1439 年）撰成《针灸大全》，该书卷五《论子午流注针法》取材于《子午流注针经》和《针灸杂说》。徐氏在总结吸收二书子午流注理论的基础上，对前人的理论作了某些修改。其一是对“气纳三焦”和“血纳包络”的注血理论进行了修改。在《子午流注针经》中，“气纳三焦”和“血纳包络”时，气血在一个时辰中要依次流注三焦经和心包经的井、荣、俞、经、合五穴，而在其它时辰只注一穴（贾氏井兴六十首法），于理难通；故徐凤将“气纳三焦”和“血纳包络”所注之穴由五穴改为一穴。其所注之穴依旧日干与穴位的五行关系而定：凡阳日阳气注于日干五行之母行的三焦俞穴，阴日阴血注于日干五行之子行的心包经俞穴。例如，甲日为阳木，气纳三焦时（甲中），阳气注于木之母行（生木者水）三焦经液门穴（荣穴、阳荣属水）；乙日为阴木，血纳包络时（乙未），阴血注于木之子行（火）心包经劳宫穴（荣穴，阴荣属火）。

其二是对三焦、心包二经寄于壬癸的理论作了修改。在《子午流注针经·井荣歌诀六十首》中，自壬日壬子时阴气依次流注三焦经的井（壬子）、荣（甲寅）、俞（丙辰、并过原穴）、经（戊午）、合（庚申）五穴，自壬日癸丑时阴血依次流注心包经的井（癸丑）、荣（乙卯）、俞（丁巳）、经（己未）、合（辛酉）五穴，这与其它各日气血流注以经生经、五时顺流五经的方式不同，故徐凤取消了壬癸二日的三焦、心包二经气血流注五穴，而代之以壬日丙午时阳气过膀胱经原穴京骨时，又过三焦经原穴阳池，癸日丁卯时阴血过肾经原穴太溪时，又过心包经原天陵，仍存三焦，心包寄壬癸之义。

此外，如前所述，徐凤从窦桂芳之说，阴日阴血亦注流

注值日阴经之原穴。

徐氏将经过他修改过的子午流注学说编成《子午流注逐日按时定穴歌》十首，今录其壬日、癸日的两首，以反映其与“贾氏井荣六十首法”的联系与区别：

壬日寅时起至阴，甲庚胆脉侠溪荣，
丙午小肠后溪俞，返求京骨本原寻，
三焦寄有阴池穴，返本还原似的亲，
戊申时注解溪胃，大肠庚戌曲池真，
壬子气纳三焦寄，井穴关冲一片金，
关冲属金壬属水，子母相生思义深。

癸日亥时井涌泉，乙丑行间穴必然，
丁卯俞穴神门是，本寻肾水太溪原，
包络大陵原并过，己巳商丘内踝边，
辛采肺经合尺泽，癸酉中冲包络连，
子午截时安定穴，留传后学莫忘言。^①

将这两首歌诀与前文“贾氏井荣六十首法”表（表 7-3）中的壬日、癸日两行加以比较可以看出，前文所述的徐氏对《子午流注针经》子午流注理论所作的三个方面的修改在这两首歌诀中都有明确的体现。

经过这些修改，子午流注理论从内容和形式上在某些方面较以前严整而合理；但由于徐凤取消了壬癸两日的三焦、心包二经气血流注之血穴，造成了癸日从甲寅至壬戌长达十个时辰无开穴，在形式上仍不完整，于理亦难通，致成颇此失彼之弊。

①《针灸大全》卷五。

明高武《针灸聚英》(成书于嘉靖己丑年,即公元1529年)所收录的子午流注学说内容既有贾氏井荣六十首法,也有养子时刻注穴法,该书卷二《子午流注 穴开阖》一篇对自甲至癸十日气血流注规律的叙述与《子午流注针经》卷下的相应内容(贾氏井荣六十首法)完全相同。该书卷四《十六穴阴阳二经相合相生养子流注歌》则是对养子时刻注穴法的描述。该篇不仅具体叙述了自甲至癸各个时辰气血流注之五穴(阳时加原穴为六穴),而且还阐述了每一个穴位(60个五俞穴和6个原穴)所主治的病症;此外还指出凡于阳干合当刺三焦经五俞穴及原穴,遇阴干合当刺心包经五俞穴;对各个学位的五行属性也都作了注明。内容完备,这是现存最早的完备地叙述养子时刻注穴的文献。高武在篇末称:

右六十六穴歌, 窦桂芳原有七言叶句, 今录五言者, 便于记诵也。其证治相同耳。^①

可见高氏本篇的五言歌诀是根据窦桂芳的七言歌诀改编而来。不过现存《针灸四书》及《子午流注针经》、《针灸杂说》等著作的传本均无此内容的七言歌诀,说明原来的七言叶韵歌诀已佚。

(2)、关于“十二经纳甲”

“十二经纳甲”又称十二经纳天干,简称“纳甲”。“十二经纳甲”一词最早见于明·刘纯的《医经小学》(1388)。该

^①《针灸聚英》卷四,256页。

书卷三有题为《十二经纳甲》的歌诀一首，云：

甲胆乙肝丙小肠，丁心戊胃己脾乡，庚属大肠辛属肺。

壬属膀胱癸肾藏，三焦亦向壬中寄，包络同归入癸方。^①

明·徐凤的《针灸大全》(1439)载有《十二经纳干歌》一首，其歌诀语句与刘纯的《十二经纳甲》完全相同。将《十二经纳甲》歌诀的内容加以分析可以看出，所谓“十二经纳甲”或“纳天干”就是脏腑与十天干之间的配属关系，这种配属关系与《子午流注针经》、《针灸杂说》、《扁鹊神应针灸玉龙经》等书所载子午流注学说中的脏腑经脉配十干的关系完全相同。所以，所谓“十二经纳甲”是对子午流注学说中脏腑经脉配十干关系的简括。它适合于《子午流注针经》中的“贾氏井荣六十首法”和“养子时刻注穴法”，也适合于元明时期作过修改的或以不同形式表述的（如以井穴或原穴与十天干相配的关系等井荣六十首相生养子五度注穴法理论。这里的十干表示时间，既可以是十日，也可以是十时。前文所叙述的自《子午流注针经》至《针灸聚英》中的子午流注学说都是以这种脏腑经脉配十干的关系为基础的，因而都可归入“子午流注纳甲法”的范围。关于十二经纳甲，即脏腑十二经脉配十天干，张景岳提出了不同的看法，他在《类经图翼·十二经纳甲歌》中将以前的十二经纳甲歌诀中的最后两句改为“三焦阳府须归丙，包络从阴丁火旁。”^②即将原来的三焦、包络分别寄于壬癸改为分别寄于丙丁，张景岳对作这

①《刘纯医学全集·医经小学》，56页。

②《类经图翼》卷三，78页。

种改动的理由进行了解释，他说：

旧云三焦亦向壬中寄，包络同归入癸方，虽三焦为决渎，犹可言壬；而包络附心主，安得云癸？且二脏表里，皆相火也，今改正之。^①

即，张景岳是认为三焦、包络属火，当配丙、丁（属火），故作如此改动。经过这样的改动，那么在子午流注学说，原来的壬、癸日的三焦、包络二经的五俞穴流注就要改到丙丁日；这样，癸日几乎就没有开穴，于理更难通，所以，张景岳的观点在明清时期的针灸学界并未被广泛接受。

(3)、子午流注纳支法

子午流注纳支法是根据十二经与十二地支的相配关系，从十二经来推论人身每日十二时辰气血流注规律的一种气血流注学说。“纳支”是“十二经纳地支”或“十二经纳十二制约”的简称，意指十二支与十二经相配。元·窦桂芳《针灸杂说·十二经配十二支》首次明确地叙述了十二经与十二支的配属关系。其文云：

寅属肺，卯属大肠，辰属胃，巳属脾，午属心，未属小肠，申属膀胱，酉属肾，戌属心主，亥属三焦，子属胆，丑属肝。^②

这里的十二直代表什么？是年、月，还是时辰？窦氏未明示，元代的另一位医家王国瑞在其《扁鹊神应针灸玉龙经》的《地支十二篇》歌诀中则指明了十二经所配十二之意义，云：

①《类经图翼》卷三，79页。

②《针经指南》附《针灸杂说》。

十二经行十二时，子原是胆丑肝之，肺属寅位大肠卯，辰胃流传已在脾，午子便随心脏定，未支须向小肠宜，申膀胱肾戌包络，惟有三焦亥上推。

此歌诀中所表述的十二经配时二支的关系与窦氏之说相符。王国瑞明确指出“十二经行十二时”说明此处的十二支代表十二时辰。十二经配十二支即指气血流注于十二经的时间，即人体气血在自寅至丑的一日十二时辰内自肺经始依次流注十二经，至肝经终。王氏在《扁鹊神应针灸玉龙经神·注解标幽赋》中云：

十二经脉常行之度一日一周，自寅手太阴之脉，穴出云门也；至足厥阴之脉，穴出期门也，为终，周而复始，循环与天度无差，号斗合人统也。

这里所表达的意思也正与歌诀同，作为一种气血流注的时间规律的学说，可以说至此已完成。后人对十二经与十二时支的这种对应关系均无异义。只是在表述形式和标题上可能有所不同。如明·刘纯的《医经小学》以《经脉流注》为题作歌诀一首，云：

肺寅大卯胃辰经，脾巳心午小未中，申膀胱肾心包戌，亥三子胆丑肝通。^①

此歌诀比王国瑞的歌诀简捷。此后的明清医籍在论述十二经配十二经十辰的关系时，一般采用《医经小学》的歌诀，如《针灸大全》、《针灸聚英》、《针灸大成》、《凌门传授铜人指穴》等均是。《针灸大全》以“十二经纳地支歌”为题以名此歌诀，近人所习称的子午流注“十二经纳地支”之名即源于此。不过，以其内容和意义而论，《针灸聚英》的“十二

^①《医经小学》卷三，56页。

经脉昼夜流注歌”或《凌门传授铜人指穴》的“十二经纳地支昼夜流注歌”之名似乎更贴切。

“十二经纳地支”的气血流注理论为按时支确定取穴时间及其经脉的针法提供了理论依据。不过，虽然自元至明论及十二经纳地支的医家甚众，但直到高武才将这种气血流注理论用于针法。高氏在《针灸聚英·十二经病并荣俞经合补虚泻实》一篇中提出了一种以十二时气血流注十二经的理论和迎补泻、母子补泻的治则理论为基础的按时辰取十二经以五俞穴的针刺方法（五俞穴的五行属性与纳甲法同，即阴井木，阳井金等等）。根据高氏所论十二经虚实病证补泻之法所用之时辰及穴位，今列下表。（表 7-5）

可以看出，这种针法的取穴选时原则是：凡补虚，在气血流注该经的下一个时辰，也就在气血刚流过该经后随其后而刺之，这一原则也就是高氏所说的“随而济之”，“迎而夺之”。^①其选穴原则是：虚证取该经五行之母行穴位，实证取该经五行之子行穴位，此即“虚则补其母”、“实则泻其子”的原则。以手太阴肺经病为例：寅时气血流注肺经，如果其病为实证，则在寅时用泻法刺肺经五行（金）之子行（水）穴位尺泽（阴合为水）；如果其病为虚证，则在卯时用补法刺肺经五行之母行（土）穴位太渊（阴经土）。

纳支法中的脏腑十二经配十二地支的方式与纳甲法中的脏腑十二经配十干的方式不同。纳甲法按脏腑经脉和十天干的五行阴阳属性来确定其配属关系，即五行阴阳属性相同的脏腑经脉和天干相配属，如胆为阳木，甲亦为阳木，故胆配甲等等。而纳支法的脏腑经脉配地支则不考虑脏腑经脉及地

^① 《针灸聚英》卷二，153页。

支的五行阴阳属性，或者说纳支法中的脏腑经脉与地支相配属的关系与脏腑经脉及地支的五行阴阳属性无关。它是根据十二经的传递交接顺序与十二地支的传递顺序来确定的，十二经脉始于手太阴肺经，依次小传手阳明大肠、足阳明胃……至足厥阴肝；十二地支始于寅，依次下传卯、辰……至丑。由于子午流注纳支法认为人身气血在一日中周行十二经脉一度，而一日恰为十二辰，故气血在每一经脉中的运行时间就恰为一个时辰；这样，按照气血流注的时间与其所在经脉的关系，一条经脉就对应一个时辰；平旦（寅时）为一日之始。人身气血出手太阴肺经，故寅与肺脉相应，以下各时辰与经脉的对应关系可顺序而定。由于子午流注中脏腑经脉配干支的关系积极上反映的是气血流注的经脉和时间顺序，因此，子午流注纳甲法和纳支法所表达的气血流注的顺序是迥然不同的。前者的经脉气血流注是依五行相生之序，而后者则是依据经脉交接之序；在不同日期中的同一时刻，前者的气血所在经脉因日而异，而后者则无日期之异。由于纳甲法与纳支法在气血流注的理论上有上述差异，所以，二者的针刺选时也就不同。

子午流注学说及其针刺取穴的原则部分是继承了前人，特别是《内经》和《难经》的有关理论。首先，子午流注针法以气至穴开之时为针刺取穴的适当时间的原则是沿袭了自《内经》即确立了“谨候气之所在而调之”的针刺“得气”的取穴原则；其次，以井、荣、俞、经合无俞血为针刺取穴的基本穴位，并将五俞穴配属于五行的理论在《内经》及《难经》中也已有之，其三，迎随补泻，补母泻子的针刺原则在《内经》、《难经》中也已明确提出；其三，脏腑经脉和经脉和十天干的五行阴阳属性划分在《内经》中以有之，而在

《天元册》中则讲得相当明确；①十二经传递交接及气血运行在平旦时始于手太阴肺经的理论在《内经》中也已有之。子午流注学说及其针法沿袭了《内经》、《难经》中的上述理论；在此基础上建立起来的关于流注的时间规律的子午流注学说却是与《内经》、《难经》中的气血运行理论迥然不同乃至根本不能相容的。《内经》中的经脉之气的运行具体地说就是营卫之气的运行。营卫之气昼夜运行五十度（周）于周身。营行脉中，卫行脉外，营气循行十二经脉一日运行五十周；卫气昼日行于阳二十五周，夜行于阴二十五周；行于阳按足太阳——手太阳——足少阳——手少阳——足阳明——手阳明之序（在脉外）；行于阴依肾——心——肺——肝——脾之序（五行相克）。而在子午流注学说中，虽然其纳支法的气血流注是循十二经交接之序，与《内经》中的营气运行之序同，但这里的气血流注是一日一度（一周）而不是五十度，子午流注纳甲法的经脉气血运行的五行相生之序与《内经》气血运行理论相矛盾；而且其阴日阴时、阳日阳时阴血与阳气流注有别的理论，以及各日各时气血流注的经脉不同（时干配时支逐日支而异，而纳甲法的气血流注是依时干）等更不能与《内经》的气血运行理论相容。正因为如此，明代的汪机在其《针灸问对》中明确指出子午流注学说“不合《内经》、《难经》之旨而加以责难”。子午流注学说是一系列（不是一种）与《内经》、《难经》等书中的经典气血运

①《子午流注针经》卷上阎氏注《流注指微针赋》之文有“故《天元册》又曰：胆甲、肝乙、小肠丙、心丁、胃戊、脾己、大肠庚、肺辛、膀胱壬、肾癸”一段。这里的《天文册》，当是指托名王冰撰的《天元玉册》，成书于唐宋之际。见《子午流注针经》15页。

行学说不同的新的气血运行理论。

子午流注学说中的纳甲法和纳支法看起来似乎与象数学的关系不大，但实际上它们的产生都受到了象数学理论或思想的影响。先论纳甲法：纳甲法以五行相生之序为经脉流注之序的思想当是直接源于象数学的五行生克理论；或者说，纳甲法是依据了象数学的五行相生的理论而提出经脉气血流注的五行相生之序；将十干及脏腑经脉归属于五行阴阳属象数学的五行归类法范围，而认为各脏腑经脉在与其五行阴阳属性相同的日子或时辰开始统引气血的流注则是象数学中“类从感应”的思想反映。纳甲法中的“贾氏井荣六十首注穴法”（及其在元明时期的衍变形式）与“养子时刻注穴法”看上去是相互矛盾不能相容的，而《子午流注针经》却它们置于一书之中而丝毫没有表露出二者本相矛盾的看法；贾氏井荣六十首法认为气血的流注是每十日一周期，每一日气血流注五穴，每一个时辰气血注一穴，而养子时刻注血法则认为气血的流注是每日一周期，每一个时辰气血注五穴，从形式逻辑上来说，二者显然难以沟通；但是，如果从象数学的角度来看，则并不矛盾；根据象数学的异级同构（具体地说，在这里就是五行之中复有五行）理论，十日的五行结构与一日等，一日的五行结构也可与一时等，故井荣六十首相生五度流注的规律既可存在于从甲至癸的十日中，也可存在于一日中；气血流注既可一日五穴，也可一时五穴。离开了象数学的理论和思想，子午流注学说的纳甲法是难以理解和接受的。

再说纳支法：子午流注纳支法认为气血的流注一日十二时辰周行十二经一度，这是基于天人合一的思想及日、月、北斗的昼夜运行规律。《扁鹊神应针灸玉龙经》称支法的气

血流注“周而复始，循环与天度无揣，号斗合人统也。”正说明了这一点，日、月、北斗的运转都是昼夜一周（周日视运动），古以十二辰划分一周天；据“天人合一”之理，则人体气血昼夜运行周身十二经脉。子午流注纳支法的“天人合一”比《内经》中关于气血运行的天人相应论更为名实相符。《内经》尽管基于天人合一的思想提出了“经脉留行不止，与天同气，与地合纪”^①的论断，但它所叙述的具体的经脉营卫之气的运行规律（一昼夜五十度与周身）却并不与天道合。因为日有星辰都不是昼夜在周天运行五十周。《灵枢·卫气行》将人身二十八脉与周身二十八宿相比附，并将卫气昼日行于阳，夜晚行于阴与二十八宿分阴阳主昼夜相比附，似乎能体现天人合一，但事实上是牵强附会，因为黄道二十八宿是相毗连而构成一个太阳运行的环状轨道，而二十八脉中的冲、任、督、带四脉并不与其它二十四脉构成连续统一的气血运行通道环；而且卫气虽日行于阳，夜行于阴，但其运行均为二十五度，而太阳日行阳道，夜行阴道均为一次。所以，《内经》虽然从总体上有“天人相应”的表现的强烈意识，但因囿于“五十营”而终未能自圆其说。子午流注纳支法将人体气血的流注规律表述为昼夜十二辰气血流注周身十二经脉，值使得“经脉流行与天度”名副其实。

2、飞腾八法和灵龟八法

飞腾八法和灵龟八法是在元明之际形成的关于奇经八脉交会穴气血流注开阖规律及其针刺定时取穴方法的学说，它

^①《灵枢经·痼疽》卷十二，127页。

们是窦汉卿“八法流注”学说与象数学九宫八卦干支图数论结合的产物。

窦汉卿对奇经八脉交会穴（简称“交经八穴”）在针刺治病中治疗作用给予了高度的重视，他在《流注八穴序》中称：“交经八穴者，针道之要”。窦氏所作《针经指南》对交经八穴的主注病症及八穴的配合运用方法作了载述，对后世针灸学影响很大。尽管交经八穴针法创自窦氏之前^①。但后世却是通过窦氏的著作才了解到这一针法，窦氏之前已成书的《流注八穴》未流传下来，因而后人一般都将八法流注学说归为窦汉卿所创，如《普济方·针灸门》中的“窦太师针灸流注八穴”、《针灸大全》中的“窦文真公八法流注”等标踢即可说明这一点。严格地说，“八法流注”是由窦汉卿所传，而非所创。

交经八穴包括公孙（属脾经，通冲脉）、内关（属心包经，通阴维脉）、临泣（属胆经，通带脉）、外关（属三焦经，通阳维脉）、后溪（属小肠经，通督脉）、申脉（属膀胱经，通阳跷脉）、照海（属肾经，通阴跷脉）、列缺（属肺经，通任脉），是十二正经与奇经八脉的气血交会之处。所谓的“流注八法”或“八法流注”是指交经八穴的气血流注开阖规律。这里的“法”与上文的“贾氏井荣六十首法”、“养子时刻注穴法”法的“法”意义相同，是指规律、原理，而不是针法，窦汉卿《针经指南》虽然叙述了交经八穴的主治病症及

^①《针经指南·流注八穴序》称：“交经八穴者，针道之要。然不知何氏之所述。但书云：乃少室隐者之所传也。近代往往用之弥验。予少时尝得其本于山人宋子华。子华以此术河淮间四十年。”窦氏是金元之际的医家，据此可知《流注八穴》一书最迟在金代已有流传，其针法之创始亦当不晚于金代。

其配合使用方法，但并未将八穴的气血流注开阖与日时联系起来，该书也没有逐日按时针刺八穴的具体记载。而将八法流注与日时联系起来并以此按时针刺取穴是自王国瑞《扁鹊神应针灸玉龙经》才有的，这就是“飞腾八法”和灵龟八法”。

历史上的“飞腾八法”和“灵龟八法”包括有三种各不相同的学说，这三种学说都是以八穴配八卦为基础的，但“飞腾八法”与“灵龟八法”八穴配八卦的方式并不尽相同；八穴流注开阖与时间的关系是通过八卦与干支的联系来定的，但“飞腾八法”和“灵龟八法”中的三种学说确定干支与八卦的联系所使用的方法又不相同，由此造成三者对八穴流注开阖规律及其针刺时取穴方法的认识互不相同。“飞腾八法”最早见院王国瑞的《扁鹊神应针灸玉龙经》，而“灵龟八法”则最重要记载于明徐凤的《针灸大全》，《针灸大全》中还载述了一种与王氏“飞腾八法”不同的另一种“飞腾八法”。现依其时间顺序叙述分析于下。

(1)、《扁鹊神应针灸玉龙经》中的“飞腾八法”

王国瑞《扁鹊神应针灸玉龙经·飞腾八法起例》对飞腾八法的定穴方法作了具体的叙述，云：

甲巳子午九，乙庚丑未八，丙辛寅申七，丁壬卯酉六，戊癸辰戌五，己亥属之四。右并以日时天干地支配合得属以九除之，取零数合卦定穴。

八卦数例：一次、二坤、三震、四巽、五中（男寄坤、女寄艮）、六乾、七兑、八艮、九离。

右以干支九数除零合卦。

乾属公孙艮内关，震宫居外巽溪间（外关、后

溪)，离居列缺坤申脉，照海临泣兑坎观（兑照海、坎临泣）。

右以九除零数合卦定穴。

从这段论述可以看出，王氏的飞腾八法是将交经八穴分配九宫八卦，而以日时干支数按九宫数序布宫以定该日该时之开穴或当刺之穴。今依王氏作飞腾八法交经八穴布宫图如下（图7-1）：

巽4 后溪	离9 列缺	坤2 申脉
震3 外关	中5 寄坤艮	兑7 照海
艮8 内关	坎1 临泣	乾6 公孙

不难发现，王氏“飞腾八法起例”中的干支之数 and 八卦数是完全取之于象数学中的干支数和九宫数（参见拙作《中国象数学源流·数的神秘主义》）将日时干支数相九之和除以九，以所得之余数（即“零数”）合卦定穴，实际上也就是将日时干支总数按九宫数序顺布九贡，数所止之宫的配穴即为该日该时之开穴。由于九宫之数为1—9，过9则循环，故凡大于9的数除9所得之余数即为该数布宫所止之宫数。

宫有九，而穴仅八，中宫无配穴，故须将中五宫寄于它

宫，否则日时干支数除九余五之日时便无开穴。象数学中一般是将中五宫与坤二宫，因为中宫属土，而坤（地）即土，但这里是对男性将中宫寄于二宫，而对女性却将中宫寄于艮八宫。究其用意可能是阴寄阳，阳寄阴；艮为山，山亦为土，而艮属阳卦（长男），故女性（阴）以中宫寄之；坤为阴卦，故男性（阳）以中宫寄之。

要之，王氏的飞腾八法是通过日时干支数与九宫数的关系来推定各日各时辰交经八穴。按照这种理论则不仅每日每时都有开穴，而且交经八穴的开阖还遵循日时干支数顺行九宫，数合则穴开的规律。

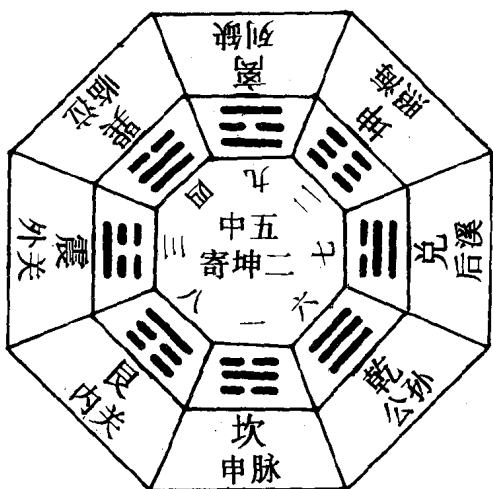
（2）、《针灸大全》中的“灵龟八法”

徐凤的《针灸大全》对“灵龟八法”作了十分详尽的叙述。徐氏灵龟八法八穴配八卦的方式与王氏的飞腾八法有所不同。《针灸大全·八脉配八卦歌》云：

乾属公孙艮内关，巽临震位外关还，离居列缺坤照海，后溪兑坎申脉间。^①

灵龟八法也是通过八卦与八穴的关系将八穴分布于九宫，由于灵龟八法八穴配八卦的方式不同，其八穴分布九宫的方式从而也不同，《针灸大全》中有“灵龟八法图”如下（图 7-2）

① 《针灸大全》卷四，80—81页。



将此图与上文王氏飞腾八法的八穴布宫图加以比较就可以看出，二者乾、离、艮、震四宫配穴相同，而坤、坎、兑、巽四宫配穴方式不同，而且徐氏灵龟八法将中五寄坤二，而无男女之别。中五寄坤二是象数学九宫图数论的通则。

灵龟八法也是通过日时干支数与九宫数的关系来推定各日时的开穴，但它与王氏飞腾八法干支取数的方式有所不同，灵龟八法日干支数与时干支数不同，其日干支数如《针灸大全·八法逐日干支歌》所云：

甲辰辰戌丑未十，乙庚申酉九为期，丁壬寅卯八成就，戊癸巳午七相依，丙辛亥子亦七数，逐日干支即得知。^①

其时干支数如《针灸大全·八法临时干支歌》所云：

① 《针灸大全》卷四，80—81页。

甲己子午宜用，乙庚丑未八无疑，丙辛庚申七作数，丁壬申酉六须知，

戊癸辰戌各有五，巳亥单加四共齐。阳日除九阴除六，不及震余穴下推。^①

灵龟八法的时干支数与王氏飞腾八法的日时干数一样是取自象数学的干支之数，但灵龟八法的日干支数即却是取自五行生成数说中的五行成数，其中日干与五行的关系是依“天干五合化气”而定，而日支与五行的关系是依“时方十二辰配五行”而定（参见拙作《中国象数学源流·干支甲子论》）。不过其中的丙辛亥子不是取水的成数6而是取火的成数7。为何用7而不用6，其理未明。

灵龟八法也是将日时干支数相加，但它只将阳日之日时干支数除以9，以所得余数合九宫中的相应宫数以定开穴；而对于阴日之日时干支总数则以6除以求其余数而合卦定穴。阳日用9除，阴日用6除的求余方法，无疑是依据象数学中“阳九阴六”的思想，这与《周易》中以九为阳爻，以六为阴爻的思想是一致的。

要之，灵龟八法与王氏飞腾八法尽管均以干支数和九宫数为基础，但由于二者在八穴布宫方式，日时干支取数方式和干支总数求余方法等方面有上述之不同，故二者推定交经八穴开阖之结果自然也不同。

(3)、《针灸大全》中的“飞腾八法”

徐凤《针灸大全·飞腾八法歌》表述了一种王国瑞《扁鹊神应针灸玉龙经》所载“飞腾八法”迥然不同的“飞腾八

^①《针灸大全》卷四，80—81页。

法”，其歌如下：

壬甲公孙即是乾，丙居艮上内关然，戊午临泣生坎水，庚属外关震相连，

辛上后溪装巽卦，乙癸申脉到坤传，己土列缺南离上，丁居照海兑金全。^①

从徐氏的叙述中可以看出，徐氏的“飞腾八法”是以八穴配八卦，以八卦的纳甲法来推定交经八穴开穴时辰的一种方法，徐氏“飞腾八法”八穴配八卦的方式与王国瑞的“飞腾八法”完全一样，如图（图 7-3）。但徐氏“飞腾八法”与九宫和干支数无关，它纯粹以象数学中的八卦纳甲法来直接确定时干与开穴之间对应关系，各穴所配卦象所纳之干即为该穴气开注穴之时辰（时干），它完全不考虑日干支和时支。所以徐氏的“飞腾八法”是既不同于王国瑞“飞腾八法”也不同于徐氏灵龟八法的另一种更简单的交经八穴开穴学说。按照这一学说，交经八穴只在每日每时都有开穴，而且各穴每至其所配之卦所纳之干所代表的时辰开穴。

上述三种“飞腾八法”、“灵龟八法”都是直接叙述确定交经八穴取穴时间的方法，而没有理论性的论述，他们没有解释为什么要以这种方法确定取穴时间。这种确定取穴时间的方法完全是依据于象数学中的图数论，具体地说，包括九宫图数，干支数、阴阳数、五行数和八卦纳甲图等，因而针刺取穴是取“开穴”，即气血流注至该处的穴位，因而“飞腾八法”和“灵龟八法”本质上也是关于气血流注交经八穴的时间规律的理论。由于象数学中的图数是对天地结构、量度及规律的概括和摹拟，飞腾八法和灵龟八法既以天数来确定开

①《针灸大全》卷四，82页。

穴，那么这些理论的创立者及遵从者从前题上当首先承认人与天地的结构、量度关系及其规律是相符合的，因此，飞腾八法和灵龟八法的建立除上述图数论的依据外，还以天人合一论为最根本的基础。

“飞腾八法”和“灵龟八法”的名称已反映了它们与象数学图数论的关系。“飞腾”当指河图，源于“龙马负图出于河”的传说；“灵龟”当指洛书，源于“洛出龟书”的传说。关于河图、洛书的内容，自汉以来即无定说，汉儒孔安国、刘歆认为八卦是河图，《尚书·洪范》本文为洛书，宋·道士陈抟以出 55 个点圈组成的按五行生成数排列而成的方图为洛书，而以由 45 个点圈组成的九宫图为河图，而蔡元定、朱熹则相反，以九宫图为洛书，以方图为河图。“飞腾八法”和“灵龟八法”的名称之异乃根源于“河图”、“洛书”的上述名实之争。元·王国瑞的“飞腾八法”是取陈抟之论，即以九宫图为河图，而明·徐凤《针灸大全》中的“飞腾八法”则是取汉儒孔安国、刘歆之说，以八卦为河图，徐氏“灵龟八法”则是取明代的通说——以九宫图为洛书（《洪范·九畴》中的一至九之数后人认为即是洛书数）。故“飞腾八法”和“灵龟八法”也可分别称为“河图八法”和“洛书八法”（“飞腾”为“龙马”，“灵龟”为“神龟”）。

八、象数时间医学史综论

在中国古代的在象数学理论和思想作用下发生的时间医学理论——象数时间医学理论的主要内容进行了历史的论述和分析之后，这里拟就象数时间医学史上带有共性的、全

局性的、或规律性的问题加以概括总结和进行理论分析或讨论。这种总结和分析拟从动态——其理论的发生、发展、取舍存亡，和静态——其理论的内部和外部关系两个方面来进行。为了后文讨论有关问题的方便起见，这里先引入并界定两组概念：具体理论——基本思想，经验——观念。

具体理论——基本思想：

任何一种理论或学说都包括由浅到深的三个层次：具体理论的层次、基本思想的层次和思维方式的层次。具体理论的层次是理论或学说的最表层，它是指直接呈现给人们的由具体的概念（语词）、命题（语句）、原理组成的知识形态，是理论研究的目的和最终产品。它通常要以语言或文字形式表述出来。基本思想的层次比具体理论深一层，它深藏于具体理论之中，又通过具体理论表现出来。基本思想比具体理论更抽象、更基本，它支配着具体理论；具体理论是丰富多样的，而基本思想则相对单一、稳定；多种互不相容的理论可能基于同一思想，而同一思想也往往可以派生出多种理论。例如象数学五行主时论中关于五行各主时段的长短及起止时间就有多种不同的观点（理论），如土主长夏、土旺四季、每行各主七十二日、始于冬至、始于立春、考虑日甲子、不考虑日甲子等等，这些观点表现为多种五行主时的具体理论；尽管在具体理论层次上它们互不相容，但都基于同一思想：五行之气递相主时。又如，邹衍提出各个王朝当崇尚或使用一定的服色、正朔、数目、统治方式（尚刑、尚仁、尚礼等），《月令》主张每个季节和月份当施行一定的政令，而选择历法则规定每一日的事务宜忌，尽管三者的理论形式迥异，但都出于同一基本思想：人的行为当遵顺天地五行。所以，基本思想比具体理论具有更普遍的适应性和更高

的概括性。基本思想既可以直接以语言文字表述出来，也可以存在于具体理论中不直接表述。如上篇的“天人相应”、“类从感应”、“顺天守时”等均属基本思想。

思维方式则是比理论和思想更深、更根本的层次。它是指一门或众多学科或学说分析事物、认识事物，进行推理的方法。思维方式与一定的经验或经验事实相结合便形成关于这一方面经验的基本思想，进而可以产生出一定的具体理论，所以思维方式比基本思想更抽象、更普遍，也更稳定。一种思维方式不仅可以贯穿在一个学科的各种思想和各种学说中，而且可以广泛地存在于一个民族的文化传统之中或一个时期的各种学科之中。即，思维方式具有民族性或地域性和时代性。古代中国人与古希腊人的思维方式有所不同，也与当代自然科学的思维方式有所不同；正是由于这种思维方式的不同在很大程度上造成了古今中外关于自然和社会的认识不同。象数学的思维方式就是中国古代的主要思维方式，它不仅存在于象数学中，而且也广泛存在于中国古代的政治学、伦理学、哲学、术数、天文历法、医学、艺术、军事等各个方面。所以，严格地说，象数学的思维方式并非是象数学所独有的思维方式。思维方式可以泯灭学科间的界限，更不用说一个学科中的不同思想和理论。象数学中一切思想和理论上的差异如果追溯到思维方式的层次便不复存在。由于思维方式是民族性的，并非为象数学所必然专有，故本文讨论象数学对时间医学的影响拟不涉及思维方式的层次，而限于具体理论和基本思想两个层次。

观念——经验：这里的“观念”是指既成的理论和思想，相当于“理性认识”；无论是科学的、哲学的、还是政治伦理的、或宗教神学的理论和思想都属于观念的范畴；象数学与

象数时间医学的理论和思想也属观念范畴。这里的“经验”是指人对外界事物、现象、过程、联系等的直接感知（包括人对自身的感知），相当于“感性认识”。人所感知到的事物、现象、过程、联系等称为“经验事实”。经验存在于人脑中，是经验事实在人脑中的反映；经验事实存在于人脑之外，是显现于人的感官之中的外界事物，简言之，就是人们眼中所见到的事实。

1、象数时间医学理论的发生发展

发生是从无到有的过程，发展则是从少到多、从简到繁、从偏到全的过程。在现代科学哲学中，将对科学发生机制的研究称为科学发生学，将对科学发展机制的研究称为科学动力学。本文在这里所要讨论的就是象数时间医学的发生学和动力学的基本问题。

按照“观念”和“经验”的上述意义，从发生学和动力学的角度可以将中国古代医学的历史分为两个传统，其一是从经验到观念的传统，即从医学经验中通过总结归纳、抽象概括、假说联想等方式产生医学理论或思想，或对原有的理论或思想进行充实、修正或更改，这也就是本文《导论》中所说的“内生”的方式；其二是从观念到观念的传统，即从现存的非医学性学科理论或思想中通过推演、类比或改造的方式建立或发展、改造医学理论，此即《导论》中的“外源”的方式。这两个传统可分别简称为经验传统和观念传统。显然，

象数医学（含象数时间医学）^①属于观念传统。

（1）、象数时间医学理论的发生

象数时间医学理论发生的过程也就是从象数学理论到象数时间医学理论的过程，或者说，是象数学理论医学化的过程，这里需要着重探讨的是：象数时间医学理论是如何在象数学理论的基础上发生的（发生的方式）？象数时间医学理论为什么以这种或这些方式从象数学理论中发生？在其发生过程中，经验是否起作用？经验与观念有何关系？——发生的契机。

首先，从总体上看，象数时间医学之所以处于观念传统中，之所以来自于象数学，是以下两种因素共同作用的结果：经验传统的局限性导致了对借助观念的需要（必要性），而象数学又正具有应用于医学的逻辑可能性。医学所要研究的是人体的结构和生命活动的规律、疾病发生和变化的内在机制、疾病防治方法的内在原理、健康和疾病及疾病防治过程中人与外界各种因素的关系等等，简言之，是人及其与外界因素的内在联系；而时间医学更要研究人体生命活动的节律或时间规律及其对人体疾病发生和发展变化的影响，以及由此而导致的在疾病防治方法上的时间规定性，其研究对象是活生生的人，而不是“可以解剖而视之”的尸体。由于研究对象的特殊性，即使是在现代条件下人们虽已拥有

^①象数时间医学是象数医学的一个组成部分，凡象数医学所具有的属性都必然为象数时间医学所具有。本章所要论述的象数时间医学的动态和静态特征往往都是象数医学的一般属性，故后文的讨论将有时或经常是针对“象数医学”的，但它必然适合于象数时间医学。

各种先进的方法和手段来直接对人进行研究，也还不得不借助于诸如物理学、化学、生物学等基础学科的理论 and 动物实验的方法。而在古代条件下，科学的整体水平还十分低下，医学研究的基本手段局限于直观观察，而且这种直观观察又往往是比较笼统和粗糙的，这种直观观察往往难以或者至多只能是很有限地直接把握人体生命活动及其与外界事物联系的内在规律或机制；因而，要形成人体生命活动及其与外界事物联系的内在机制的理性认识，就必须借助于理性的思辨，而理性思辨又是要依据一定的基础和思想方法的；象数学是中国古代的自然哲学，也是中国古代最基本的自然科学（这里的“科学”指广义的“科学”）；除象数学之外，中国古代没有其它独立成熟的、先于医学而形成的、可以作为医学基础的理论自然科学；医学（包括时间医学）的理论思辨无论是从理论上还是从思想方法上都不可能舍象数学而它求。直观观察的方法也就是从经验到观念的方法，这种方法在建立医学理论上的上述局限性导致了借助象数学以进行医学的理性思辨的需求。这是借助象数学以建立（时间）医学的必要性。

象数学在时间医学中的应用不仅是必要的，也是可能的。从方法论的角度来说，象数学的研究方法是从天地万物的表象及其数量关系来推知其产生和发展变化之原理：时间医学要从活生生的、整体的人体外部的直观观察来探讨人体内部生命活动的时间规律，正需要这种从表象求内理的方法，象数学的思想方法、推理方式可以为时间医学提供直接的方论借鉴。从理论基础的角度来说，象数学是对天地万物（包括人）进行总体研究的古代理论科学，由于它的研究对象包括了作为一种自然物、而且是生物的人，因而象数学的

理论，特别是关于万物（主要指生物）产生和发展变化之原理的理论对于人也是适用的。例如，万物随四时阴阳消长和五行递代而发生节律性变化的理论从逻辑上来说也同样适用于人。象数学中用阴阳或五行之气的失调来阐明灾害性天气和异常的动植物活动或生长现象出现的原因的学说也可用以解释人体疾病发生的原因。同理，“同类相应”这一关于天地万物之间普遍关系的象数学理论也可用以阐释人与周围环境中各事物的关系以及人体本身各组织器官之间的关系。更重要的是，象数学中关于天人关系的“天人合一”、“天人感应”的思想对象数学理论在时间医学中的应用有至关重要的意义，不仅这种象数学理论本身可以用来揭示人与大自然的关系；而且，以此为前提则象数学中关于天、天时和天地万物产生和运动变化的基本原理的各种理论或学说都可以直接用于阐明人体生命活动的原理。此外，象数学天人观中的“顺天因时”的行为准则也可在养生和治疗学中得以应用。总之，象数学的基本理论可用于揭示人的生命活动原理（包括时间规律）、人体疾病发生和变化的机制、人与环境的关系，以及疾病防治的原则等，而这些均为医学研究的基本内容，即言之，象数学的基本理论可以在医学研究中得到应用。这是象数学的思想方法和基本理论所具有的在医学研究中应用的逻辑可能性。

正是因为建立医学理论的过程中既有借助象数学的必要性，同时又有应用象数学的逻辑可能性，所以才有了历史上的象数学在医学研究中的实际应用。通过这种应用，从而便派生出相应的医学理论——象数医学理论。显然，象数医学理论是在象数学理论的基础上通过演绎推理的方式而建立起来的，这是象数医学的总体发生方式。中医体系中以象数

学为理论基础而建立起的理论或学说很多（即象数医学），但其主体却是时间医学，其原因在于天时、天人关系以及天地万物运动变化的时间规律一开始就是，也一直是中国古代象数学的研究重点和主体内容（特别是象数学的五行派）；即言之，象数学重视时间规律的倾向导致了象数时间医学的丰富性，导致了它在象数医学中的主体地位。

中医史上的观念传统——象数医学传统是因其经验传统的局限性而得以形成并与经验传统相并存的，因而在中医理论的发生过程中，经验不能深入或经验不能独立发挥作用的地方往往便是观念（在这里仅指象数学理论和思想）发挥作用的场所；反过来说，象数医学所覆盖的区域往往是经验医学所未能覆盖或未能独里覆盖的区域。在观念传统中，观念的作用是主导的，它有时甚至可以无视与经验的矛盾或与经验性理论的矛盾而形成象数医学理论；但经验在观念传统中并非完全不发挥作用，经验对象数医学理论的发生一般起辅助性或限制性作用，在某些情况下甚至也发挥重要的支配性作用。这些机制在后文的相应内容中将作具体论述。

那么，历史上的各种象数（时间）医学理论的具体发生方式和机制是什么样的呢？综观历史上的象数（时间）医学，其理论发生的方式和机制可概括为以下五个类型：

其一，思想引用式。将某种象数学基本思想直接引用到医学中作为医学的基本思想，然后根据这种思想结合一些有关的观念或经验建立起一种或几种象数医学理论。例如象数（时间）医学中的天人合一（或“天人相应”）、同类相应、异级同构等生理学思想和顺天因时的养生治则学思想均是直接从象数学中引用而来。从思想的内容和形式来看，这些象数（时间）医学的基本思想都与象数学中的相应的基本思想没

有什么区别。由于基本思想都支配一定的具体理论，而具体理论中都蕴涵着一定的基本思想，因此，以任何方式从具体象数学理论转化而来的象数医学理论都必然首先吸收了象数学的有关基本思想。所以“思想引用式”是象数医学理论的其它几种发生方式的基础。“思想引用式”在多数情况下要结合其它的象数学具体理论以形成相应的象数医学的具体理论，例如，《内经》中的人体五时（四时加长夏）气血盛衰及其所在组织层次的理论，《千金要方》中的十二月人体阴阳消长升降的理论分别是以天人相应的思想结合象数学的春生、夏长、秋收、冬藏的四时物变理论和十二月天地阴阳消长的理论而形成的。“思想引用式”在某些情况下也可以不结合具体的象数学理论而形成象数医学的具体理论，例如《内经》中的人体气血盛衰应月相的理论和气血运行应经水的理论便是直接以天人相应的思想结合具体的认识对象而形成的，其间未再借助其它既成的象数学理论。

象数学思想的引用是象数医学发生的基础或首要条件，引用了象数学的基本思想就等于为象数医学构建了骨架，也等于为象数医学确立了思想方法，因为一切思想都具有方法论意义。而象数学思想之所以能被引用作为象数医学的基本思想乃是由于象数学基本思想所涉及的对象——天、地、人（万物）本身已包容了医学研究的对象——人以及与人有关的物，因而象数学的基本思想对于医学也就有逻辑上的适用性；从象数医学基本思想到象数学的基本思想只需要将象数学基本思想原来的适用范围局限到医学对象的范围内即可。例如，将象数学中天人合一思想的适用范围由原来的天与人的各个方面——形态、结构、秩序、伦理、情感、运动变化等局限到人的生理结构、机能活动与天合一的范围内便成为

象数医学的天人合一思想；将象数学中同类相应思想的适用范围由原来的一切事物局限到人体、人体与外界事物以及与医疗有关的物与物的范围内便成为象数医学的同类相应思想。所以，将象数学基本思想引用到医学的过程是一个逻辑演绎的过程，或者说，前者与后者有逻辑演绎关系。

其二，概念置换式。将某种象数学具体理论中的基本概念置换为医学概念，这一象数学理论就转化为一种象数医学理论。例如象数时间医学中的五脏主时论和五脏休王论就是以这种方式发生的。《内经》用五脏的概念来置换象数学五行主时论中的五行概念，由此而形成五脏主时的理论；由于象数学五行主时论有土主长夏和土王四季之别，因而《内经》五脏主时论也相应地有脾主长夏和脾王四季之不同。《脉经》用五脏的概念来置换象数学五行休王论中的五行概念，从而形成五脏休王论。这是概念置换式的两个显而易见的典型例子，概念置换式是以天人合一（或天人相应）的思想为前提条件的。按照天人合一律，天与人无论是在结构上还是在机能活动上都有对应一致的关系，人相当于天（指广义的天，即宇宙天地）的缩影。概念置换式是把关于天的规律的理论陈述推论到人体上，被置换的象数学概念与用以置换的医学理论概念有对应关系，或者说，这两个概念所指的对象正是与天人的相对应部分，例如，天之五行对应人之五脏（五脏为人身小天地之五行），天之九宫对应人之九部（九部为人身小天地之九宫）等等。在以概念置换式发生的象数医学理论中，天人合一思想是小前提，象数学具体理论是大前提，象数医学理论是结论，三者构成三段推理的逻辑演绎关系。除前面已举的两个明显的例子外，象数医学中以这种方式发生的理论还有不少，如《内经》中的“太乙九宫

天忌”法，《黄帝虾蟆经》中的四时禁忌灸刺腰、脐、左右胁论，行年九部、十二部人神和九宫尻神针灸避忌法，飞腾八法和灵龟八法等针灸治法（含治禁）理论中所包含的象数时间生理理论均是以概念置换式发生的。

其三，相关选择式。象数学理论所赅甚广，其中有些内容本身便与医学直接或间接相关。如果把这些与医学相关的内容挑选出来，按照医学的需要重新加以组合，或进行一定的发挥，那么，这部分象数学理论内容便构成一种象数医学理论。这种方式的典型例子是象数时间医学中的针药丛辰宜忌论和产乳藏胞丛辰宜忌论。针灸服药丛辰宜忌论和产乳藏胞丛辰忌论不仅直接搬用了象数学丛辰论中的丛辰概念，而且也应用了其丛辰宜忌的理论。它将象数学丛辰宜忌论中的大吉之辰（如天德、福德、月空等）和与生、平安有关的吉辰及专门针对治病的吉辰（如生气、要安、天医、天巫等）作为针灸服药产乳藏胞的吉辰，把象数学丛辰忌论中的大凶之辰（如三煞、五离、祸害、反支等）和与死有关及专门针对治病的凶辰（如死气、绝命、血支、血忌等）作为针灸服药产乳藏胞的凶辰。即言之，针灸服药和产乳藏胞丛辰宜忌论是为了解决针灸服药和产乳藏胞所适宜和禁忌的时间或方位问题的需要而将象数学丛辰宜忌论中与生死、治病直接或间接相关的内容选择出来，加以组合而成。以这种方式形成的象数医学理论其概念和原理都原原本本地取之于象数学，所不同的是其应用范围限定在医学中。显而易见，象数学理论中的相关内容之所以被选择出来组合为象数医学理论是由于这部分象数学理论本身具有应用于医学的逻辑可能性，其道理与前述“思想引用式”相近。

其四，定向演推式。作为天、地、人三才之道的象数学

理论具有广泛的适用性。如果将某种象数学理论按照演绎推理的方式专门用以推理某种医学问题，那么这种象数学理论连同其对医学问题的推论便构成一种象数医学理论。运气病候论和遁甲断病法便是以此方式发生的实例。运气病候论将病候从物候气候中独立出来，运用运气象数论的理论来专门演推病候出现的时间规律。遁甲断病法（见于《天元玉册》）则运用遁甲八门对人与万物作用特点的理论来推断人群或某一个人病、康、甚、夭等疾病情况。这种象数学理论发生与上述“相关选择式”有一些的相似性，即都要直接取用象数学的某些概念和原理，但二者也是有所区别的：相关选择式只是按某种需要选取象数学理论中的部分内容组合为象数医学理论，而是向推演式则是整体地运用某种象数学理论专门解决某种医学问题而形成含有原象数学理论框架的象数医学理论。定向演推式之所以能成立，原因在于原象数学理论的对象范围已包容了医学的对象，以这种象数学理论为前提可以演绎出某种相应的医学问题的结论——象数医学理论。

其五，合理继生式。以上几种方式都是直接从象数学理论（或思想）到象数医学理论（或思想）的发生方式，由此而发生的象数医学理论可称为“原生”的。另外还有一些象数时间医学理论不直接从象数学理论发生而来，而是从“原生”的象数医学理论中合理地衍生出来的；这里的“合理”可以是合乎逻辑，也可以是合乎某种既成的医理；由于它们是在“原生”的象数医学理论发生后再发生的，故称“继生”；由于其理论归根到底还是根源于象数学理论，故仍属象数医学理论范畴。“继生”的象数医学理论往往是从象数生理理论中派生的病理理论和治疗理论。例如，《内经》中的五脏病间甚

应时论便是从五脏主时论这一象数时间生理理论中派生出的象数时间病理理论；疾病的间甚进退取决于正气与邪气的力量对比，正胜则病退（间），邪胜则病进（甚）；而五脏主时论（含五脏休王论）反映的是五脏之气（正气）盛衰转化的生理规律；因此，从五脏主时论这一生理理论结合正邪交争决定疾病进退的病理理论便合理地产生出五脏病间应时的病理理论。又如，《内经》中的“月满无补，月空无泻”，“以月生死为数”的针刺治法理论是继生于人体气血盛衰应月相的象数时间生理理论；治法原则是补虚泻实，禁实实虚虚（补实泻虚）。将人体气血盛衰应月相的理论与补虚泻实的治则相结合，自然得出上述针刺补泻应月相的治法理论。“继生”的象数医学理论是属于生理、或病理、或治疗理论，取决于与“原生”的象数医学相结合的医理是生理、或病理、或治疗理论。

以上是象数医学理论的五种基本发生方式，这几种发生方式有一个共同的特点是；从象数学理论（和思想）到象数医学理论（和思想）发生的过程是一个演绎推理的过程；象数学理论（和思想）的对象范围包容了医学理论（和思想）的对象范围，象数学理论（思想）对于象数医学理论（思想）有蕴涵关系，因而以象数学理论（思想）作为前提可以推演出象数医学理论——结论。演绎推理有直接推理和间接推理之别；上述五种发生方式中，思想引用式（从象数学思想直接推论象数医学思想）、相关选择式和定向演推式属于直接推理，从某种象数学思想或理论中可直接推论出一种相应的象数医学理论；概念置换式和合理继生式属间接推理：概念置换式要以天人合一（或天人相应）的思想为小前提，以某种象数学理论为大前提，从这两个前提中推演出一种象

数医学理论（结论）；合理继生式也需要两个前提，一是“原生”的象数医学理论，另一个是某种既成的医学理论，从这两个前提中推导出一种“继生”的象数医学理论，至于何为大前提，何为小前提，当视具体情况而定，例如《内经》中的针刺补泻应月相的理论是以人体气血盛衰应月相的象数医学理论为大前提，以虚实补泻治则为小前提而推论来的；而五脏病间甚应时论则是以五脏主时论这一象数医学理论为小前提，以正邪交争决定疾病进退的病理理论为大前提而推论来的。^①

象数医学理论的演绎式的发生方式导致了它与经验医学理论的发生有显著不同的特点。经验医学理论要以经验的重复和积累为基础。而经验的重复和积累是渐进的，因而经验医学理论的发生往往也是渐进的，从萌芽到成形，从模糊到清晰，从散乱到齐整，逐步形成理论。而象数医学理论是从既成的象数理论中通过演绎推理直接获得，因而它的发生往往的突发的；其理论的发生不仅是一次性地完成，而且一经发生往往便是以比较成熟的形式出现。一味药物的某种疗效可能就要一个医家几年、几十年甚至几代医家反复摸索才能确定下来，而一种象数医学理论或者由多种象数医学理论构成的体系却往往可以由一个医家在短期内就可以创造出

①在逻辑学中，演绎推理是从一般到特殊的推理，属于前提蕴涵结论的必然性推理。根据推理中前提的数目，推理又分为直接推理和间接推理。以一个判断为前提的推理为直接推理，以两或两个以上判断为前提的推理为间接推理。在演绎推理的间接推理中，三段论是最常用的推理形式。三段论由两个包含着一个共同项的性质判断而推出一个新的性质判断。三段论的结论中的主项为小项，谓项为大项，两个前提中共有的项为中项；在两个前提中，具有大项的前提为大前提，具有小项的前提为小前提。

来。在历史上，经常有一种医书便载有一种或多种新的象数医学理论的现象，例如《伤寒钤法》一书中所载的新创的算法病法就不下十种，《针灸大全》所载的飞腾八法和灵龟八法也是新的象数医学理论。经验医学理论的渐进式发生与象数医学理论的突发式发生的关键原因在于前者以归纳的方法，后者是以演绎的方法建立医学理论。

既然象数医学理论的发生是一个由观念到观念，即由象数医学理论（和思想）到象数医学理论（和思想）的过程，那么，医学经验在其发生中是否就不起作用呢？根据对象数医学理论发生史的具体分析，可以认为经验在象数医学理论的发生中是有一定作用的。其作用可分为以下两个方面：

其一，经验的引发作用。在人们的（医学）经验中，有些事实是无法从经验或经验性医学理论本身来加以理解或解释的，由此便导致了诸如：这些事实为什么会这样？其发生的内在机制是什么？等问题。由于这些问题无法从经验或经验性医学理论来理解，因而往往既不得不，又很自然地要借助于象数医学理论，并在应用象数医学理论解释这些问题的过程中形成相应的象数医学理论。在这里，经验虽然不直接参与象数医学理论的发生，但却是引发象数医学理论发生的初始因素。例如，《灵枢·顺气一日分为四时》篇以“夫百病者，多以旦慧、昼安、夕加、夜甚，何也？”这一由临症经验而引出的问题，通过运用象数学中的“春生夏长秋收冬藏”的气机理论和天人相应的思想，提出了人气一日生、长、衰、藏的时间规律的象数时间生理理论和“继生”的疾病一日“慧”、“安”、“加”、“甚”的时间病理理论。^①又如，明代虞抟的《医

① 《灵枢经》卷七，71页。

学正传》从“雀目之证，遇晚则目不见物，至晓复明，此何病使然？”这一由临症经验引出的关于雀目病夜盲日明症发生机制的问题，运用象数学干支五行论中的五行生旺死墓的理论，结合肝主目和肝应木的既成医理加以解释，而形成了关于雀目病变夜盲日明发生机制的象数时间病理理论^①（这是“继发”性的，其中当涵有“原发”性的五脏之气应十二辰而生旺死墓的象数时间生理理论）。经验引发象数医学理论发生的过程可归纳为：经验——问题——象数学理论解释——象数医学理论。经验的引发作用是促使象数学理论应用于医学进而形成象数医学理论的动因或外部推力。象数时间医学中相当一部分的理论或学说，如运气病候论、人神针灸禁忌法、针药丛辰宜忌论等等的发生都与经验的引发作用有关。

其二、经验的限域作用。医学经验对象数医学理论的对象范围有一定的限制作用。由医学经验引发的象数医学理论，其范围一般就是该经验的范围或扩展到与该经验直接相关的范围。上文所举的两个例子能说明这一点，由百病“多以旦慧昼安夕加夜甚”引发的疾病一日“慧”、“安”、“加”、“甚”的时间规律的象数时间病理理论，其理论的对象范围就是这一经验事实本身；而人气一日生、长、衰、藏的时间规律的象数时间生理理论的对象范围（人气日变化节律）也与经验事实（疾病日变化规律）直接相关。雀目症之例仿此。由于某些象数医学理论是针对某些经验事实而发生的，因而其理论的范围往往便以这些经验事实为界域。

经验的限域作用还包括排斥或阻止与经验事实或医疗实践严重对立的象数医学理论的发生。例如，在历代骨伤科著

^①《医学正传·医学或问》卷一，17页。

作和明清温病学著作中便没有避忌人神和丛辰的要求，因为经验表明骨伤疾病和温疫病都是均需尽早救治而不可延误的；如果遇有创伤患者或温病患者不进行迅速救治而要避忌人神、凶辰或等待吉辰，则往往“危殆立至”，轻则延长病程或遗留余疾，重则使患者失治而丧生。在这里，经验是强烈排斥人神和丛辰避忌法的。即使是在产乳藏胞丛辰宜忌论这样几乎是纯术数、纯观念的象数时间医学理论中，也只要求产乳要选择方位，而根本不规定产乳宜忌的时间（丛辰既有时间意义，也有方位意义），这是因为经验事实中，产乳的时间是不能人为选择的，或者说，有关产乳的经验事实是排斥、禁止产乳时间宜忌之观念发生的。

无论是经验的引发作用，还是其限域作用，都属于外部作用、间接作用，而不能决定象数医学理论的内容；而且这种外部的、间接的作用也是有限的，并非所有的象数医学理论都是由某种经验引发的，也并非所有的象数医学理论的范围都受某种经验的限制，例如，《伤寒钤法》中的算病法、《天元玉册》中的以“十精太乙”结合“八司九室”和“司天六气”推断病候的理论显然都不可能由某种经验引发和受某种经验限域的。与经验的这种有限的、外在的、间接的作用相反，象数学理论（观念）在象数医学理论的发生中起直接的决定性的作用，它是象数医学理论的前提，决定着象数医学理论的内容。象数学理论可以按照逻辑规律，也可以按照象数学本身的思维方式或推理方式演出象数医学理论；在这里，象数医学理论的发生——从提出问题到解决问题都可以根源于象数学理论而相对地独立于医学经验；在某些情况下，象数医学理论的发生甚至可以无视经验事实或者与经验事实或经验性医学理论相矛盾。例如，张仲景《伤寒论》的

六经证治体系从主体或本质上来说，是经验性医学理论（是从临床实践中总结出来的），在实际应用中要确定一个患者所患为何经何证，当用何方何药，应当以具体的脉症为依据，辨证施治；而《伤寒论》中的归号用药法（数象数医学理论）却无视《伤寒论》的这种辨证施治的经验理论本质，单凭患者的命辰和得病日干支来推算该患者所患为何经病何证，当用何方，完全不考虑患者的实际脉症，与《伤寒论》的辩证施治精神相悖。又如，按象数医学的五脏理论，心色赤，其气治于表；肾色黑，其气治于里；肝色青，其气行于左；肺色白，其气行于右；脾色黄，其气为之使（居中而可向方运行）；这种关于五脏属性的理论是据五脏配五行的关系推论而来的，这种理论的提出就没有考虑经验事实中五脏的颜色和气行部位是不是这样，或者有没有这样的经验事实。

（2）、象数时间医学理论的发展

什么是象数时间医学理论的发展？这里有一个发展观的问题。理论的发展一般是从真理性和理论的功能方面来衡量的。真理性也就是指某种理论与客观实际是不是符合的，或符合的程度如何；而理论的功能是指理论解释经验事实和预见经验事实的能力。无论是理论的真理性还是理论的功能，都是指理论与经验事实的关系。根据这种发展观，理论的发展被表述为理论的真理性 and 功能增强的过程，或者是更符合客观实际的、解释能力更强、预见性更准确的新理论代替旧理论的过程。但是，要以这种发展观来讨论中国古代象数时间医学理论的发展则是十分困难的。因为坚持这种发展观的必要条件是科学的发展已经以充分的事实证明新的理论比旧

理论符合实际，有更强的解释和预见能力，可以代替旧的理论；而古代象数时间理论的发展在大多数情况下并没有以事实表明新理论比旧理论更真、解释力和预见力更强，例如，明代徐凤《针灸大全》中的飞腾八法和灵龟八法与元代王国瑞《扁鹊神应针灸玉龙经》中的不同，实际上是关于同一对象——交经八穴开阖时间的三种不同的理论，象数时间医学的发展并没有以充分的事实证明这三种互不相同的理论哪一种更符合人体交经八穴开阖时间规律的客观事实，即使现在人们也还没有以事实作出抉择。又如，关于行年人神的游移理论，在《黄帝虾蟆经》中有九部人神论，在唐代《千金要方》等书中又有十二部人神论，在《黄帝明堂灸经》中还有尻神论；到底是人体本来就有三种行年人神？还是人体只有一种行年人神而有三种认识不同的理论？如果是后者的话，那么哪种更符合实际、更有解释力和预见力？象数时间医学的发展也没有以事实作出回答，现在也无人以事实作出判别。正因为象数时间医学的发展本身没有以充分的事实对一些新的和旧的，或并出的互不相同的理论作出使医界公认的是非优劣评判，因而历史上的许多医籍也就只好对一些互不相同甚或互不相容的象数学时间医学理论加以兼收并蓄。例如，《内经》中五脏主时论即有五脏分主五时（脾主长夏）、脾不主时、五脏各主七十二日等三种不同的理论；《子午流注针经》中的气血流注理论包括气血十日流注六十六穴的“贾氏井荣六十首法”和气血一日流注六十六穴的“养子时刻注穴法”两种互不相容的理论；而《圣济总录》、《普济方》则更无所不收。由于象数时间医学本身不是以用更真、功能更强的新理论代替旧理论的方式发展的，因而，衡量象数时间医学的发展也就不能以其理论的真理性和功能为标准。

理论的真理性及其解释和预见功能属于理论的质，除质以外，理论还有量，量也就是理论的内容，即概念构成的理论陈述、定律、原理等的多少。既然象数时间医学的发展无法以其质来衡量，那么就只能以其量为标准来判断。即言之，象数时间医学理论的发展也就是其内容的增长。根据这种发展观，可知象数时间医学在总体上是呈发展趋势的；自战国至明清，在象数时间医学这个总的范围内不断有新的内容增入，新内容的不断增长构成象数时间医学的总体发展。如果将这种总体加以分解，则其新内容的增长可分为以下三个方式（或类型）：

其一、个体新生式、“个体”指一种具体的象数时间医学理论，与由全部具体理论构成的象数时间医学“总体”相对；“新生”指新产生或新发生。个体新生式是指新的具体象数时间医学理论的发生。通过新理论的发生使象数时间医学的内容从总体上得以增长而发展。“新”是从无到有，凡前代没有的，首次出现的理论便是新理论，例如子午流注理论，灵龟八法理论是宋金以前没有的气血流注和俞穴开阖理论，因而属于新理论，它们的发生便是个体新生。象数时间医学的总体发展主要是由个体新生的方式构成的。个体新生式实际上也就是具体象数时间医学理论的发生，其发生的方式和机制与前文《象数时间医学理论的发生》中所述别无二致（其中也包括“合理继生式”）。

其二、个体衍变式。这是指从某种已有的具体象数时间医学理论中衍变出一种新的象数时间医学理论。“衍”指新理论与原理论有一定的承袭关系，而“变”则是指新理论与原理论相比有实质性变化。例如，从“运气七篇”的运气学说说到《伤寒论》中的日干支运气论就是一种衍变关系。日干支

运气论的基本术语，如“五运”、“六气”、“司天”、“在泉”、“天符”、“同天符”、“太一天符”等都是承袭“运气七篇”，而且其十干化五运、十二支化六气的理论格局也与“运气七篇”同；但日干支运气论与“运气七篇”的运气学说有质的不同，原因是日干支运气论中干支化运气的关系是指日干支与运气的关系，即每一运和一气所主司的时间不是原运气学说中的一年及一年中的一步（五分之一和六分之一年），而是一日；这是根本性的不同，此外还有其它派生性的不同，如原运气学说中的有关运气太过不及在天象、气候、物候上的表现、运气的胜复郁发等内容则为日干支运气所不具备。在象数时间医学理论中，运气学说的衍变最大，不仅《伤寒论》的日干支运气论由之衍变而来，《天元玉册》中的有关内容、清代的“大运气论”等也与之有衍变关系。从象数时间医学理论的角度来说，个体衍生本质上也是具体理论的发生。如，尽管日干支运气论和大运气论是由医家从运气学说衍变来的，但它们本质上仍属象数学理论，只有日干支运气病候论和大运气病候论才是象数时间医学理论；日干支运气病候论和大运气病候论分别相当于从作为象数学理论的日干支运气论和大运气论中以“定向演推”的方式发生而来的。从运气象数论到日干支运气论再到日干支运气病候论是一个纯观念的过程，而从运气象数论到大运气论再到大运气病候论则有经验的引发作用和限域作用。所以，个体衍变式的理论发生方式和机制也与前文《象数时间医学理论的发生》所述也是一样的。

其三，个体增改式。这是指某种已有的具体象数时间医学理论内容的增长，或在不影响其理论主体的前提下对该理论作局部的更改或修正。个体新增的内容必须是不突破原有

理论的基本概念、基本原理和理论框架，必须与原理论相容，否则就不是增长而是或个体新生或衍变。修正的内容必须是局部而不影响主体的。否则也是新生或衍变。个体增长的例子如：《玄珠密语》中关于运气加临关系及其平衡机制的论述相对于“运气七篇”来说是一种内容的增长；《元和纪用经》和《三因极一病证方论》中的运气用药和方剂对“运气七篇”来说也是一种增长；因为前者（运气加临）在“运气七篇”中已有所论述，只是论述未全而由《玄珠密语》得以补充，而且其理相通；后者（运气方药）在“运气七篇”中已有药食治则，二书只是运气病候的药食治则具体化。个体修正的例子如：徐凤《针灸大全》对《子午流注针经》“贾氏并荣六十首法”中“气纳三焦”、“血纳包络”和三焦、包络二经寄于壬癸的观点作了修改，但未改变其子午流注理论的主体。个体增改的机制仍是以观念的作用为主。如前所述，由于象数时间医学理论是以演绎的方式从象数学理论中发生而来的，其理论一经发生往往就是以此较成熟或十分完善的面貌出现，因而在内容上和形式上往往就不再具有增改可能性，故此，在象数时间医学的大范围内，个体增改的现象不是普遍而是少数的，不及个体新生和衍变。

上述个体新生式、个体衍变式和个体增改式三种方式共同构成了象数时间医学的总体发展。在这种总体发展中，以个体新生式新占比例最大，个体衍变式次之，个体增改式又次之。由于个体新生式和个体衍变式本质上都是具体理论的发生，因此，象数时间医学的总体发展就主要表现为具体象数时间医学理论的系列发生，或者说，发生的组合便是发展。象数时间医学的历史主要就是象数时间医学的发生史，象数时间医学理论发生的方式和机制即是象数时间医学的主

要的发展的方式和机制。

以上是从总体的角度论象数时间医学的发展。如果从个体，也就是从具体理论的角度而言，象数时间医学理论有发生、发展和衍变三种动态。象数时间医学理论的发生已如前述；象数时间医学理论的发展也就是前文所述的“个体增改式”；象数时间医学理论的衍变也就是前文已述的“个体衍变式”。

2、象数时间医学理论的取舍存亡

象数时间医学理论发生以后便面临着医界人们的评判取舍。所谓“取舍”，也就是医界人们经过评判后对某种象数时间医学理论所持的态度；“取”就是赞同而接受该理论，“舍”就是反对而摈弃该理论。医界人们对待象数时间医学理论的态度决定着该理论的存亡——生存和消亡。一种象数时间医学理论只要在医界有人接受，那么它就在生存着；如果一种象数时间医学理论在医界无人接受，那么它就消亡了。不过，现在要判断历史上某种象数医学理论的存亡只能间接地依凭现存的、在该理论发生后成书的历代医籍是否收载之以及对该理论的评价。凡后人著书收载之并作肯定性的评价或可以看出有肯定倾向者视为存；反之，凡后人著书均未收载之或只在批驳时提及者则视为亡。不过，某些资料汇编性的著作对于历史上曾经出现过而后世实际上已长期无人问津的某种理论也加以收录，这种理论仍当视为亡。例如明代《针灸择日编集》所收录的在《刘涓子鬼遗方》和《诸病源候论》中出现过的人神游移痼疽禁针法在唐以后的外科中一直无人接

受，这种理论当视为亡；《针灸择日编集》对历史上出现过的，包括非医学性书籍中出现的人神和丛辰针灸用药宜忌论均加以收编，被它所收录的并非都是在当时仍在应用中的。此外，《内经》中的某些理论，如十二经应十二月人气禁刺法等，在后世针灸界实际上也无人接受，不过历代《内经》注明性著作仍有这一内容，这种理论也当视为亡，即经典注明性的书籍不能作为该经典中的理论在后世存亡的判断依据。

存亡是从总体上看某种理论在医界是否有人接受。在“存”的理论中，医界的态度并非都是一样的，即被一部分人接受的理论可能同时受到另一部分人的批驳；而且各种理论生存的时间长短也可能不同。在象数时间医学史上，有些象数时间医学理论一经发生便代代相传而经久不灭，如由《内经》提出的五脏主时论，唐代问世的九宫戾神禁刺论等等；而有些理论则如过眼烟云而迅即逝去，如《黄帝虾蟆经》中的六十甲子逐日人神针灸禁刺论，《天元玉册》中的八司九室病候论等等；有些理论倍受推崇而被奉为圭臬，如《内经》的天人相应论；有些理论则倍遭讥贬而臭名昭著，如《伤寒钤法》的算病法；有些理论褒贬不一，如运气学说；有些理论隐而复现，如《内经》的太乙九宫天忌法；有些理论从之者众如风潮，而有些理论却信之者寥若晨星。

那么，是什么因素致使医界人们对各种象数时间医学理论的取舍态度不一和各种象数时间医学理论的生存时间长短不一呢？究其根由，仍在于观念和和经验的作用。由于理论的取舍存亡实际上就是医界人们对该理论的接受与排斥的态度，因而，支配理论取舍存亡的因素是医界一个人即医生们的观念和和经验。人的观念是作为认识主体的每一个人所掌

握的理论和思想。一个人的观念与一个人掌握的知识是有所区别的，观念是有价值标准，或者是经过了该认识主体——某个人的价值标准评判了的理论和思想。譬如，某个人掌握了无神论的思想，同时他对有神论的思想也十分了解，但他本人是相信无神论而反对有神论的，在这里，无神论是他的观念，而有神论只是他所了解的一种知识，他的价值标准是肯定无神论而否定有神论。因此，观念是知识的一部分，是为某种价值标准所肯定了的理论性的或思想性的知识。如果一个人对某种观念持强烈的、坚定的相信态度，或者说某人的某种观念为他的价值标准所高度或完全肯定，那么，这种观念就是这个人的信念。一个人所掌握的观念总和构成他的观念系统。

观念的作用：或许有人认为经验决定了象数时间医学理论的取舍存亡，凡被经验证实或经得起经验检验的理论便会被接受而得以生存，反之若被经验证伪或经不起经验验证的理论便会遭排斥而致消亡。事实上并非这么简单。象数时间医学理论的取舍存亡，在很大程度上取决于医界人们的观念或信念。对此，我们可以借鉴某些古代象数医学理论在现代的遭遇来理解，在古代流传了两千多年的人神针灸避忌法和针药丛辰忌论在现代突然消亡了。这两种理论的消亡是不是由于医界经反复的临床和实验验证证明其理论不合实际？非也。事实是现代医界的人们接受了现代科学的思想，并根据现代科学的观念认为人神禁忌和针药丛辰宜忌论不科学或属封建迷信，因而没有人相信它，也没有人再应用它，由此导致了这两种理论的消亡。解放后重新排印的一些古医籍，如《圣济总录》、《普济方》等，对于其中的术数医疗趋避法的内容以属“封建迷信”或“糟粕”而经予删除；有些古医书的重

印本虽然保留了这些内容，但往往都在前面注明其“封建糟粕”的性质而要求读者“正确对待”，这也说明这两种理论的消亡是由于人们观念的改变所致。另一例子是阴阳五行学说的遭遇。阴阳学说和五行学说在近代都受到了驳议，以其“不合科学”；而在解放后阴阳学说一直受到重视，因为它与辩证唯物主义的矛盾论思想很接近；五行学说在五十年代仍受冷落，到七、八十年代则被重视，原因是人们发现它与最新的“三论”（系统论、信息论、控制论）的某些思想（如反馈调节，自衡机制等等）很接近。无论是哲学思想还是科学理论都属观念范畴。阴阳五行所受褒贬的变化也是由于人们观念的改变所致。其实，近现代以来，由于中国科学文化的巨大变化，医界人们的观念结构发生了空前的改变，因而导致了传统中医学体系中的许多理论在取舍存亡上也都发生了空前的巨变，这足以显示观念对中医理论取舍存亡的重大影响。象数医学理论取舍存亡对医界人们观念的这种依赖性并不是近现代中医史上的特例，而是自古已然。

那么，观念是以什么机制支配着中国古代象数时间理论的取舍存亡呢？质言之，是认同机制。所谓认同，是指某种理论或思想与人们头脑中固有的观念有相同、或相似、或通、或相容性，而为人们的观念系统所接受，并溶入人们的观念系统中。反之，则不被认同而遭到排斥。某种象数时间医学理论在医界人们的观念系统中得到认同，则这种理论便被医界接受中得以生存，反之则不被接受而消亡。医界人们对象数时间医学理论认同的年代久暂、人数多寡、程度强弱决定着象数时间医学理论流传年代的长短（生存时间）、流传范围的广狭（信从者人数）和人们的信从程度。

人们获得观念的基本方式是学习（另一途经是实践），

而学习则取材于文化环境。文化环境有时代性和历史性。时代性指各个时代的文化环境有所不同，例如汉代盛行谶纬之学，宋元明时期盛行理学等等；历史性则是指各个时代的文化环境有沿续性或共性，例如天人合一思想、阴阳五行学说、九宫图数论等自先秦至清末两千多年间一直是中国传统文化的基本组成成分。文化环境又有大环境和小环境之别，大环境指一个时代普遍盛行的文化所造成的环境，而小环境则是指某一个人所接触到的文化；小环境中含有大环境的成分，同时小环境也有大环境所不共有的成分，各个人的学习经历总有其差异。文化环境的这种历史性和时代性、大环境与小环境的差别造成人们的观念系统有共性与个性的差异。一个时代的文化大环境和代代相传的文化传统造成一个时代和贯穿各个时代的人们观念系统的共性——时代的共性和历史的共性，而各个人特殊的学习经历和实践经验则造成各个人观念系统的个性。人们观念系统的这种共性和个性的差异不仅存在于同一时期的医界，也存在于医史上各个时代的医界，也就是说，各个医史时代的医界人士观念系统可有其一贯的相同之处，也有时代性的差异。正是由于医界人们观念系统有这种共性和个性的差异，使得有些象数时间医学理论在历代都被认同而得以长久生存，而有些理论则未被认同或未被长久认同而迅即消逝；有些理论被广泛认同而信从者甚众，而有些理论仅被极少数人认同而和者甚寡。观念系统的结构决定着它的认同范围，医界人们观念系统的共性和个性从而也导致其所认同的象数时间医学理论范围存在着共性和个性的差异。

能对象数医学理论和思想进行认同的观念仍在于象数数学理论和思想以及与被认同的象数医学理论有关的先进入观念

系统的象数医学理论。根据文化环境——观念系统——理论认同——理论存亡的关系，那些与历代共有的、基本的、稳定的传统象数学理论和思想相容或相关的象数医学理论和思想往往在历代都能被人们的观念所认同而得以长久生存，例如，象数学天人合一思想和阴阳五行学说在先秦至清末的两千多年里一直是被普遍接受的信念，因而，与此相容的象数医学的天人合一思想和诸如五脏主时论、五脏生克关系论、人体阴阳消长论等象数医学的阴阳五行理论在历代医界也一直被普遍认同而得以长存。正统的医家对于算命问卦、占卜吉凶之类的方术往往是鄙夷不取的，然而，人神针灸禁忌、针药从辰宜忌和产乳藏胞从辰宜忌等与术数选择历法同出一辙的术数医疗趋避法理论却仍可以在医界长久生存，原因何在？仍在于观念的认同。正统的文人虽然不屑涉猎方术，然而术数中的选择历法却是源远流长，至迟在汉代就已十分盛行，并得到了包括皇帝在内社会上层的提倡；加之历代的编者，特别是皇家的天文历法机关都无例外地在每年的历书中编入选择历注以颁行天下，使得选择历法在中国古代社会中成为一种根深蒂固的、大众化的观念，医界也不例外。正是由于历代医界人们观念系统中的这种选择历法观念的长久存在，才使得术数医疗趋避法在历代都被医界人们所认同而长久生存；尽管有时也有人对它们抱有怀疑态度，甚至部分地反对之，但从总体上总还有人，而且是多数人信奉之，使之长存而不灭。

象数医学理论并非都能长久存，有不少理论是十分短命的。短命的象数医学理论一般都是比较极端的、离奇的、冷僻的或繁琐的，如《伤寒钤法》的算病法、《天元玉册》中的八司九宫配司天推病候法、十精太乙配八司九室司天六气

推病候法等等，它们难以被医界人们当中通行的观念系统所认同，因而往往被视为荒诞不经之论而为人们所排斥而消亡。

观念是否认同决定着一个医生对待某种象数医学理论的态度——接受、排斥、褒扬贬驳，而观念是有价值标准的。医界人们观念系统中的既有源于象数学理论和思想的价值标准，也有源于医学理论和思想的价值标准；而其中的医学的价值标准有一个显著的倾向——尊经，尊崇医经，以医经作为评判后世医学理论的标准；医经中又以《内经》最受推崇，清末受过西医影响的罗定昌仍坚持“天下之医当以《内经》为准则”^①，连对西医评判都要以《内经》为标准。在象数医学史上，常被作为评判象数医学理论的价值标准而影响到医界人们对待某些象数医学理论的态度。例如，明代杨继洲对当时流行的各种针灸人神避忌法和丛辰宜忌论的态度就受到了《内经》的影响，其书虽然收录很多针灸避忌人神和丛辰宜忌论，但他指出“按以上避忌俱不合《素问》，乃后世术家之说。惟四季避忌与《素问》相同。惟避此及尻神、逐日人神可耳。”^②显然，他本人只接受与《素问》相符的四季人神避忌法和当时最盛行的尻神，逐日人神避忌法，对于其它的人神避忌法和丛辰宜忌论则以其不合《素问》而不予接受。又如，明代汪机的《针灸问对》对《子午流注针经》中子午流注理论也以其不合《内经·素问》和《难经》之旨而九以批驳非议^③。对于“运气七篇”中的运气学说，历

① 《脏腑图说证治要诀合璧》

② 《针灸大成》卷五，549页。

③ 《针灸问对》

代赞扬它的人认为它是《素问》所固有的内容，即原属《内经》，如刘完素、张介宾等；而贬驳它的人则往往认为它并非《素问》原文而是由王冰窜入的，例如清代张飞畴云：“《天元纪》等篇，本非《素问》原文，王氏取《阴阳大论》补入经中。后世认为古圣格言，孰敢非之，其实无关于医道也。”^①肯定它是《素问》原文是为了肯定其学说的价值，否定是《素问》原文则是为了否定其学说的价值；而之所以会争论“运气七篇”是否是《素问》原文，无非是因为两派都持以《内经》为价值标准的价值观。由于《内经》在医界人们心目中的特殊地位，其理论和思想作为历代医界人们观念系统中的重要部分对象数医学理论的取舍存亡已有不可忽视的作用；而且天人相应和五脏主时等象数医学思想和理论之所以在医界长久长存，也与它们是由《内经》所首倡不无关系。

经验的作用：医界人们的观念在支配他们对待象数医学理论的态度以及象数医学理论的存亡方面确实有着巨大的作用，但它不是唯一的决定性因素。经验及经验性理论在这方面也有相当重要的作用。经验也有共性和个体之别，共性指一个领域或一个分支学科，如外科、妇科等中的各个医生一般都感知到的事实，而个性则是指一个个医生在其特殊的经历中感知到事实。与经验在象数医学理论发生中的有限的、间接的和外在的作用相比，它在这里的作用迥然不同；在这里，它的作用不仅是直接的，而且在一定的范围内还是决定性的。原因很简单，人们总是相信并接受与经验事实相符合的理论，而不信并排斥与经验事实相矛盾的理论，所谓“眼

^① 《伤寒兼证析义》

见为实”。

理论与经验的离合是决定医界人们对待象数医学理论的态度机制。如果某种象数医学理论的理论陈述或由这一理论推论出的结果与经验事实相符合——合，那么这种象数医学理论就会被认为是正确的而被接受；反之如果某种象数医学的理论陈述或由该理论推论出的结果与经验事实不符——离，那么这种象数医学理论就会被认为不正确而被排斥。这是经验作用的一般原则；不过，由于经验的作用一方面要同时受到观念的制约干预，另一方面也要受到象数时间医学理论性质的限制和经验本身的某些局限性的限制，从而使得经验的作用远非是简单直接地以其与理论的离合来决定理论的取舍存亡而实际上往往十分复杂多样。综观象数时间医学的历史，经验对其理论的实际作用形式可概括为以下四个方面。

其一，经验的限域作用。经验对象将某种象数时间医学理论的可接受性和可应用性限制在一定的范围内，这种限域作用使某些象数时间医学理论本身所具有的适用范围变窄或丧失。例如，人神和丛辰针刺避忌法本来是适用于外科刺痈排脓的，但在后世的外科中很少有人接受这种刺禁理论，唐以后的外科著作要么对它不予提及，要么明确反对，收录其理论者很少；古代外科医家对拒绝这一刺禁理论的理由论之甚明，即，如果痈肿当刺不刺而避忌人神、凶辰，往往不仅不能避祸反会使病情恶化而致祸；在这里，外科医家的临症经验限制了人神和丛辰避忌法在外科中的可接受性和可应用性。针药丛辰宜忌论在《黄帝虾蟆经》、《千金要方》等书中是适用于内科的（药物疗法），但后世的内科专著有几人主张服药等待吉凶忌避凶辰？包括孙思邈在内的许多笃信丛辰禁忌观念的医家也都主张急症可以不避凶辰，不待吉辰；所

以人神和从辰趋避法主要是在慢性病的针灸疗法中得到应用，这也是临床经验的限制作用所导致的。

其二，经验的取舍作用。尽管经验的取舍作用并非对任何理论和任何医家在任何时候都有决定性的意义，但部分医家对某些理论的取舍却可以依凭其经验；而有些理论的消亡（即医界全体人们所舍弃）仍可以认为是医界共同经验作用的结果。例如，八法流注按时取穴法在明代徐凤的《针灸大全》中有两种，即按九宫图合干支数取穴的灵龟八法和按八卦纳甲取穴的飞腾八法，其后杨继洲的《针灸大成》只取其中的灵龟八法，理由是其经验表明此法有效，他注名“按灵龟、飞腾图有二，人莫适从，今取其效验者录之耳。”^①“效验”即经验证明的有效性。又如，运气学说历来褒贬不一，南北朝时《褚氏遗书》、明代何塘、清代张飞畴等均以气候不依干支格局而定为理由反对运气学说，这主要是经验的作用。杨继洲等灵龟八法的“取”和何塘等对运气学说的“舍”均是出于个人的经验，这种经验不是医界的共用经验，因而灵龟八法、飞腾八法、运气学说等的取舍，在医界并无统一的态度。有些理论的消亡，如《伤寒钤法》中的“归号用法”等，则可以认为是医界共同经验作用的结果（当然也有观念的作用）。

其三。经验的选择作用。有些医家对某些象数时间医学理论并不是全部接受或全盘否定，而是根据经验选择性地接受其中的部分内容。这种现象在运气学说史中最普遍。宋代以后有不少医家只是接受了运气学说中的运气致病思想或病机理论而排斥运气格局，主要也是出于经验。

① 《针灸大成》卷五，643页。

其四，经验的维持作用。有某种经验引发并由这种经验限域的象数时间医学理论，其生存往往也由这种经验的持续存在而得以维持。这种象数时间医学理论本是针对解决该经验所导致的问题而发生的，除非对该问题有了新的更令人满意理论解答，否则原来的作为解答该问题的理论便继续存在下去。然而，由于经验方法的局限性以及象数传统及其地位的稳定性，使得那些由经验导致的问题很难找到象数学理论之外的解释，因此，对那些问题的象数学解释——象数时间医学理论便得以保持。运气学说、术数医疗趋避法等象数时间医学理论的长久生存不与此无关。

从总体上来说，象数时间医学理论的取舍存亡是观念和 experience 共同作用的结果，即使是一个医家对某种象数时间医学理论的态度也可能既有观念的作用，也有经验的作用；只不过是在某些情况下可能以观念的作用为主，在某些情况下则以经验的作用为主。

此外，临床性的象数时间医学理论的取舍存亡与该理论是否阻碍或严重阻碍经验医学治疗方法的实施及其效果的发挥有密切的关系。医学是有着非常明确的目的性——防治疾病的实用性学科，如果某种象数时间医学理论阻碍已证明有效的经验医学疗法的进行，那么，无论是观念是否认同这种理论，这种理论都会被医界摒弃或至少从某一领域中排除而消亡（或在某领域内消亡）。《伤寒论》中归号用药法、外科及急症治疗中的人神和从辰针药趋避法显然都严重阻碍了已证明有效的《伤寒论》辨证施治疗法、外科和内科急症经验医学疗法的正常实施，因而它们自然不会被医界人们所接受。在慢性病的针药治疗中，避忌人神和凶辰基本上不影响或不严重影响经验医学疗法的正常实施，因而人神针灸避忌

法和针药丛辰宜忌论便经观念的认同得以生存。子午流注、灵龟八法、飞腾八法等针灸按时取穴法中本身具有普遍的，亦即经验医学的取穴法（即按病症选穴），按子午流注、灵龟或飞腾八法取穴并不降低普通取穴法的疗效，因而它们也经观念的认同而得以生存。故此，只要象数时间医学理论不影响经验医学效果的发挥，又经观念的认同，那么该理论便可以生存。

3、象数时间医学理论的内部和外部关系

象数时间医学理论的发生方式进一步决定了其理论的内部关系——象数时间医学理论与其对象的关系、理论之间的关系，和外部关系——象数时间医学理论与经验医学理论的关系、象数时间医学与术数的关系。这些关系是象数时间医学性质或特点的表现。

(1)、象数时间医学理论与其对象的关系

理论的对象就是理论的认识客体，例如五脏是五脏主时论的理论对象，交经八穴是灵龟八法和飞腾八法的理论对象，气候变化与疾病的关系是运气病候论的理论对象，等等。理论与其对象的最基本的关系是：理论是对其对象性质（或属性）的陈述。对象的性质（或属性）包括对象的形态、结构、功能、活动方式或规律等等。如，五脏主时论是对肝、心、脾、肺、肾五脏机能盛衰随季节、日期、时辰的推移而发生规律性变化这一性质的陈述；灵龟八法和飞腾八法是对交经八穴开阖的时间规律这一性质的陈述；运气病候论是对气候变化与疾病关系的时间规律这一性质的陈述。这

里要讨论的是在象数时间医学中理论陈述与对象的关系。

经验医学对其对象性质的理论陈述来自于与对象直接或间接有关的经验的总结归纳、抽象概括、或想象联想。例如中医经验医学理论中的胃主受纳、肺司呼吸、膀胱主藏津液等理论陈述均是从这些器官的形态结构的解剖观察中联想出来的：胃通过食管与口相通，肺通过气管与口鼻相通、膀胱通过尿道与前阴相通，结合人的饮食、呼吸、排尿等生命现象，自然得出上述结论。所以，经验医学的理论所陈述的对象性质是通过经验而来自于对象本身。象数医学（含象数时间医学）则不然。由于象数（时间）医学理论不是从经验中归纳出来的，而是从观念——象数学理论和思想中演推而来；因此，象数时间医学的理论所陈述的对象性质也就不是通过经验来自于对象本身，而是通过观念的推演而赋予对象的。例如，灵龟八法和飞腾八法关于交经八法开阖时间规律的理论陈述就并非是通过某种检测手段（包含针灸）而发现的，而是通过运用象数学图数论中的九宫图数、干支数、八卦纳甲图等推论出来并赋予交经八穴的，简而言之，经验医学理论所陈述的对象性质属于“发现”，而象数医学理论所陈述的对象性质属于“发明”。这是象数医学理论与其对象的基本关系；如果进一步加以分析，这种关系又有以下三种具体情形：

其一，对象是经验性的，理论所陈述的对象性质部分出自观念的推论，部分出自经验的发现。所谓“对象是经验性的”是指理论对象是可以直接感知的、是具体的。这种情形的象数医学理论与其对象的关系的形成是由于：在经验中发现了对象的一些性质，而由这经验引发的象数医学理论所陈述的性质除包涵了经验发现的对象性质外，又超出了经验发

现的对象性质范围，也就是说又赋予了对象一些性质。在这种情形中，经验对对象性质的发现常是模糊的、笼统的、或局部的、散乱的，而由这一经验引发的象数医学理论则使对象的性质（包含被赋予的性质）清晰化、系统化（认识上的）。例如，运气学说对运气及其与病候变化的时间规律的理论陈述中当涵有古人通过观察天象、气候、物候以及病候变化而发现的或体会到一些规律性的，或者比较稳定的联系；当他们借助于干支阴阳五行理论建立起关于天象、气候、物候和病候的周期性变化规律的运气学说时，理论陈述的内容除涵有经验发现或体会的成份外，又大大超出了经验的内容，赋予了对象——天象、气候、物候、病候之变更多的性质；而且，运气学说对运气与病候时间周期及有关规律的清晰而系统的陈述也远远超出了古代经验所能把握的范围。或许更能说明问题的例子还是清代的“大运气”论。从费启泰、王朴庄到陆九芝相继提出和整理“大运气”论，起因是他们（特别是费氏）在临症经验（特别是治痘）经验中发现了疾病（特别的痘疹）的寒热虚实性质有随六十年甲子变化的趋向，继而他们又从历史上著名医家治病用药的寒热补泻之偏中强化了这种体会，由此他们认识到有“大运气”和存在。由陆九芝最后整理而定的“大运气”论包涵了这些经验发现或体会，然而其“大运气”论不仅清晰、系统，而且其内容显然超出了他们临证经验的范围。

其二，对象是经验性的，理论所陈述的对象性质全部或基本出自观念的推论。例如，龟灵八法和飞腾八法的对象——交经八穴是可以直接感知到的人体具体穴位，而灵龟和飞腾八法理论所述的八穴开阖时间规律则是推论而来的。

其三，对象是观念性的，理论所陈述的对象性质也全部

出自观念的推论。例如人神游移理论的对象“人神”并非是能直接感知到的具体实物，而是从“以气为神”或“以气为有神”的观念中推论出的。而人神游移理论对人神游移时间规律的陈述则更是出于观念的推论而不是经验的发现。不过，诸如“人神”等的表述等观念性的对象的概念虽然不是出于经验的感知，但仍然可以为经验所引发，“人神”的概念当是从针刺事故中引发的。

(2)、象数时间医学理论的离散与统一

象数时间医学的历史表明，在具体理论的层次上，象数时间医学并不是一个有机的、统一的整体，而是各种具体理论的松散的组合，这些具体理论之间有的有联系，有些不相干，还有些是相互矛盾而不相容的。而一些不相干甚至不相容的理论往往还出现在同一书中，如《内经》中有三种互不相容的五脏主时论——脾主长夏、脾主四季、五脏各主七十二日；《子午流注针经》中有两种互不相容的子午流注理论——贾氏井荣六十首法、养子时刻注穴法，《针灸大全》中有两种不相容的八穴开阖理论——飞腾八法和灵龟八法，等等。象数时间医学中的理论为什么会有这样的离散现象，或者说，对于同一对象或同一问题为什么会有种种不同的理论陈述？其原因仍在于象数时间医学理论的发生方式。由于象数医学理论是以演绎的方式从象数学理论中发生的，因而，象数医学理论的离散契因便归结在作为演绎前提的象数学理论和演绎推理过程两个环节上，具体地说，这些契因有以下四种：

其一，关于同一对象的象数学理论的多样性导致象数医学理论的多样性。在象数学中，对于某一对象或问题也往往

有多种不同的理论。例如，关于五行主时在战国至西汉即有多种理论，如土不主时（土旺四季）、土主长夏、五行各主七十二日等；当这几种互不相同的象数学理论被应用到医学中便派生出相应的几种互不相同的象数医学理论，《内经》中关于五脏主时的三种不同理论正是由于五行主时理论的多样性所导致的。

其二，一种或一组医学对象与多种象数学理论结合可产生关于同一对象的多种不同的象数医学理论。例如交经八穴与九宫图数、干支数等的结合产生出王国瑞的“飞腾八法”和徐凤的灵龟八法；又与八卦纳甲图相合而产生出徐凤的“飞腾八法”（与王氏的不同）。又如，将脉象与四时五行理论相结合形成四时脉法理论，而将脉象与十二月三阴三阳理论相合又产生六节脉法理论。

其三，象数学概念与医学概念配应关系的多样性导致象数时间医学理论的多样性。天人合一或天人相应思想是从象数学理论中演绎出象数医学理论的基本前提（之一），而要从象数学理论（前提之二）中演绎出相应的象数医学理论必须将医学对象与象数学理论相结合；这种结合往往是以某种（或某些）表述医学对象的概念来配应或置换象数学概念，具体地说，主要是以表示人体部位、组织、器官、结构、气、机能（包括神）等的概念来配应象数学中表示天或天地结构、部位、时间空间、变化、神等的概念；天与人之间的这些配应关系被认为是天人合一（或天人相应）的具体表现。天与人之间的配应关系的确定虽然有一定的限定性，即要以象的类同性（或相似性）和数的相同性来确定人与天元合一或相应，如十二经应十二辰，五脏配五行，头圆应天、足方应地等等；但也有相当大的随意性和不稳定性，人们可

以从多种角度来看待人与天的对应关系。因此，一种或一组象数学概念往往可以配多种或多组医学概念。例如，象数学中的五行可以配人之五脏，也可以配人的五个躯体部位，还可以配人的五俞穴等；九宫八卦可以配人之脏腑，也可以配人躯体部分，还可以配人交经八穴等等。即使一组象数学概念与同一性质的医学概念相配，也可能出现多种形式。例如，关于人体部位配九宫的方式在象数医学中至少有三种：即《灵枢·九针论》中的“身形应九野”、人神针灸避忌法中的行年九部人神论和九宫尻神论中的人体与九宫的对应关系，其差异如下表（表8—1）。

表8—1 人体部位配九宫^①

九宫 出处	坎一宫	坤二宫	震三宫	巽四宫	中五宫	乾六宫	兑七宫	艮八宫	离九宫
尻神	肚脚肘	叉踝	牙指	口乳头	尻肩	目背面	手膊	项腰	肋膝
九部	足	脐	心	肘	咽	口	首	脊	膝
灵枢	腰尻下窍	右手	左肋	左手	六腑膈下	右足	右肋	左足	膺喉头

甚至同一组象数学概念与同一组医学概念之间也可以有不同的配应方式，例如，王国瑞《扁鹊神应针灸玉龙经》中的飞腾八法和徐凤《针灸大全》中的灵龟八法都以交经八穴配九宫，但二者的宫——穴关系有所不同。

正因为象数学概念与医学概念之间的配应关系有这种多样性和不确定性，因而，即使从同一种象数学理论中也往往可以演绎出多种医学理论。例如，行年九部人神论和九宫尻

^①表中尻神和九部人神论中的人体部位配九宫关系取自《针灸大成》

神论中的人神移宫次序是相同的（始于坤二宫，顺行，终于坎一宫，终而复始），也就是说它们当是演自同一种象数学理论——（天）年神游九宫；但由于它们对人体部位配九宫的关系认识不同，因而二者对行年人神各年所在部位的理论陈述也各不相同，成为两种互不相同的行年人神游移理论。王国瑞的飞腾八法与徐凤的灵龟八法的不同部分也是由于八穴配九宫的方式不同（另一部分原因是取数方法不同）。

又如，关于人体脏腑部位配时间（四时及十日）方位（五方）的方式在《内经》和《黄帝虾蟆经》中共有四种，如下表（表 8—2）。

表 8—2 人体应时间方位

时方 出处	春 东甲乙	夏南丙丁	四季中戊己	秋西庚辛	冬北壬癸
灵枢·五禁	头面	肩颈	腰腹	股膝	足胫
灵枢·九针论	左胁	膻喉头	六腑膈下	右胁	腰尻阴
虾蟆经·四时 禁处	左胁	脐		右胁	腰
虾蟆经·四时 五脏王日	肝募输	心募输	脾募输	肺募输	肾募输

这四种人体配应时间方位的关系实际上也就是四种关于人体五脏五气时间部位的象数医学理论，它们是源于同一种象数学理论：即春、甲乙日木王于东、夏、丙丁日火王于南……。由于它们是分别从不同的角度来确定人体部位与时间方位的配应关系，因而从同一种五行王气理论中便派生出四

种五脏（人身之五行）王气的理论。单从这四种理论中的部位——方位关系，即可以看出它们确定天——人关系的角度之差异：《灵枢·五禁》是以人体由上到下的部位顺序来与天地东、南、中、西、北的方位顺序相配，《灵枢·九针》是以人体在头朝南方的躺卧位上躯干各部分的正对方位为人体各部分的对应方位；而《黄帝虾蟆经·四时禁处》中的人体部位配方位关系则是人在直立位上躯体中段各面所正对的方位；最后一种配应关系是通常见到的五脏应五行五方的关系。五方分别是五行之气在相应时间内的气王之处，按照天人合一律，人身的五行之气——五脏之气在相应时间亦当王于相应部位，从而上述四种人体部位配五方的关系便导致了四种人身五脏王气所在时间部位的理论。从这四种五脏王气理论又继生出四种相应的人身王气针灸避忌理论。

天人合一的思想在象数医学理论的发生中有极其重要的意义，从天人合一思想结合有关象数学理论推演出来的象数医学理论在象数医学中占有相当比例，故此，天人相配关系的不确定性、多样性也就成为导致象数医学理论离散性的重要原因。

其四，象数学理论或思想方法的某些特有属性，如干支的多义合一、异级同构思想等，也是造成象数医学理论离散性的原因之一。例如，《子午流注针经》中的子午流注理论——贾氏井荣六十首法和养子时刻注穴法之所以能同时成立仍是由于象数学干支理论的干支多义合一性——在这里十干同时表示了十日和十时，二义合一，和异级同构思想——在这里即是五行之中复有五行的思想：十日之中气血按五行相生之序流注十二经六十穴，十时中气血亦可按五行相生之序流注十二经六十穴。又如，《伤寒钤法》的日干支运气论将

运气学说中的运气的主司时间由每一运气主司一年改为每一运气主司一日，而清代王朴庄的“大运气论”又将运气的主司时间由一年一运六气扩大为六十年一气，三千六百年一运；《伤寒钤法》是利用了干支的多义合一性，王朴庄则运用了异级同构的思想。

象数医学既有上述具体理论层次上的离散性，同时也有基本思想层次上的统一性。也就是说，象数医学具体理论之间的分歧矛盾在基本思想层次上可以得以统一，相互矛盾不容的具体理论可以涵有同一种基本思想，例如，前文“其三”中所列举的四种不同的人体五脏主气理论的基本思想都是：五脏之气在一定时间分别主于一定部位。象数医学理论统一于天人合一、同类相应、异级同构、五脏主时、阴阳消长、顺天因时等基本思想，而其中天人合一的思想又是全部象数医学理论的思想核心。象数学中离散的理论之所以可以统一于其基本思想乃是由基本思想的特点所决定的——它们是比具体理论更深的层次，比具体更抽象、概括性更强、更稳定。

(3)、象数医学与经验医学的关系

中医史上的象数医学与经验医学，或者说观念传统与经验传统之间处于什么样的关系之中？首先，在一定范围内象数医学与经验医学具有互补性和共存性。象数医学理论得以发生和生存的重要原因之一是经验方法（从经验中归纳出理论）的局限性，特别是在认识人体活动内在规律以及人体与外界事物的内在联系方面经验方法往往更无能为力，象数医学理论的发生填补了经验性医学理论认识上的不足。另一方面，象数医学理论的发生也有赖于经验医学，经验医学为象

数医学提供必需的医学基本概念，如“脏腑”、“经穴”、“腧穴”等等，并且提出一些医学问题引发象数医学理论的发生，如果没有经验医学，象数医学的理论大多数是难以发生的。象数医学与经验医学的区分主要是据其发生方式或理论来源人为地划分的，实际上历史上的中医理论很多是由象数医学理论和经验医学理论共同组成的，即使是一种具体的医学理论也大多是既有经验医学理论的成分，又有象数医学理论的成分。例如，关于肺脏生理功能的理论内容包括：肺主气司呼吸，肺朝百脉，肺藏魄，肺气通于秋，或肺主于秋、庚辛日等等；其中前两项是经验理论的成分，后两项则是象数医学理论的成分。又如，运气病候论中的运气病候的理论格局是象数医学理论的内容，但每一运或气的病候表现具体是怎样的（即五脏虚实症候）则多是取自于经验医学理论，而不是演绎都能推论出来的；如果没有经验医学中的五脏病候理论，运气病候论就成为没有实际意义的空架子。这是象数医学理论与经验医学理论的互补性。所谓共存性指一定范围内象数医学理论与经验医学理论可以并存不悖，例如前例中的肺主气司呼吸、肺朝百脉和肺藏魄、肺主于秋、庚辛日的肺生理理论中的经验理论成分和象数医学理论成分便可以共存。关于同一对象的象数医学理论和经验医学理论如果是共存的，那么它们便可以组合起来。

那么，在什么情况下象数医学理论与经验医学可以共存——并行不悖呢？当象数医学理论所陈述的对象性质没有或不能为经验医学直接把握时，或者当时某一对象性质的象数医学理论陈述与经验医学的理论陈述的不矛盾时，象数医学理论可以与经验医学共存。五脏主时的规律、十二月人体阴阳之气消长升降的规律、受孕日期与孕儿男女的关系等都不

是经验医学所能直接把握的，因而，《内经》《脉经》中的五脏主时理论、《千金要方》中的十二月人体阴阳月气消长升降的理论和受孕日期与胎儿性别关系的理论等象数时间医学理论都可以与经验医学共存。

象数医学与经验医学既有上述互补性、共存性，也存在着相互排斥性。从总体上说，经验医学对象数医学是有排斥性的。经验医学本身是力求从经验中求得对医学对象的理论性认识的，只是由于经验方法的局限性才不得不借助于象数学而形成象数医学理论，一旦经验方法可以突破其局限性，它便可以独立地形成医学理论而无需借助象数学。清代的象数时间医学发展甚微，而且远不如前代盛行，究其原因乃是由于清代学风朴实，重视实证，这种学风在医学中表现为重视实践经验。清代温病学的迅速发展即是重视临证实践经验的结果，王清任观察尸体以作《医林改错》更是重视实践经验的表现。温病学和《医林改错》都排斥了借助象数学以推论出象数医学理论的方法。即使是在清代产生的“大运气”论这一象数时间医学理论，也具有相当的经验成分，特别是费启泰的“大运”论经验性更强。清代重视实践经验，对象数医学理论的发生、发展和存亡取舍都有很强的限制、排斥作用，由此致使清代象数时间医学的滞缓和冷落。不过，由于中国古代经验医学始终也未能突破其局现性，故而象数医学理论能得以始终存在。

象数医学与经验医学之间的排斥性还存在于关于同一对象或同一问题的象数医学理论与经验医学理论之间。由于经验医学理论是来自于经验的归纳而象数医学理论是来自于观念的演绎，对于同一对象或同一问题二者可能有不同的、或不相容的理论陈述或结论，因此经验性医学理论与象数医学

理论之间便可以相互排斥矛盾的关系。例如,《伤寒论》的辨证施治理论(经验医学理论)在应用中是要凭患者的具体的症状体征来确定其证候和治法方药的,而《伤寒钤法》的归号用药法则从患者命辰和得病日干来推论其证候和治法方药,不观察实际脉症,显然二者是相矛盾、相互排斥的。

象数医学理论与经验医学理论如果相矛盾、相排斥,则二者不能共存、不能组合,其结局将是一存一亡,而且往往是经验医学理论存,象数医学理论亡;因为经验医学理论一般与经验相符,而与经验医学理论相矛盾的象数医学理论必与经验不符;经验与理论的离合决定着理论的取舍存亡,故其结局当如此。《伤寒钤法》中的算病法(包括归号用药法)为经验医学理论所不容,其消亡是自然的;人神针灸禁忌法和针药丛辰宜忌论从外科和急症领域中被排除,也是由于他们与经验医学理论的矛盾所导致的。因此,在象数医学理论与经验医学的相互关系中,经验医学是主动的、决定性的一方。

(4)、象数医学与术数的关系

术数(狭义)和象数医学的核心对象都是人。术数以预测未知的人事和决定人的行为趋避为中心任务,象数医学以推断人体生命活动及其与外界事物联系的内在机制和确定养生和治疗行为的宜忌为基本目的。术数与象数医学之间既有联系,又有重大区别,其关系可以下图来表示(图8—1)。

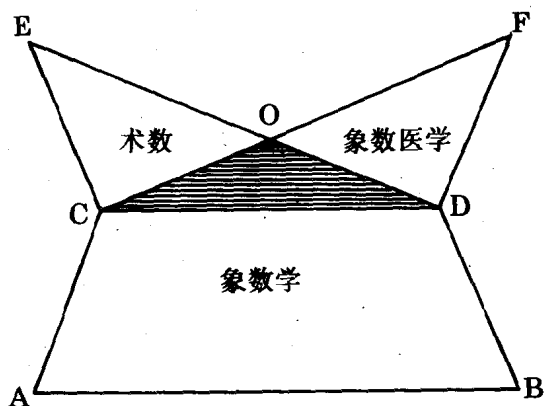


图 8-1 象数学、术数、象数医学关系示意图

如图，四边形 ABCD 代表象数学，三角形 CDE 代表术数^①，三角形 CDF 代表象数医学。这一图形所表达的意思是：术数和象数学有共同的理论基础——象数学理论；术数与象数医学之间有部分重叠之处（三角形 CDO），这部分重叠之处具有术数和象数医学双重性；术数与象数医学之间各有与对方相对立和相独立的区域（三角形 COE 为术数的特有区域），三角形 ODF 为象数医学的特有区域，这两个区域之间没有相容性。

① 术数与医学一样，既有经验性的，也有观念性的。这里所说的术数是象数医学对应的观念性的术数，即以象数学为理论基础的术数。

象数学理论（及其基本思想）作为术数和象数医学的共同基础常常为术数和象数医学著作共同收录。阴阳五行理论、干支甲子理论、九宫图数、河图洛书、纳甲、律吕之数以及天人合一（天人相应）、同类相应、异级同构等象数学理论和思想不仅经常出现在术数著作中，也常常是象数医学著作中的基本内容；例如《黄帝内经》中有丰富的阴阳五行理论和天人相应思想，并有太乙九宫图论；《天元玉册》、《玄珠密语》、《素问入式运气论奥》、《伤寒铃法》、《类经图翼》、《针灸大成》等书中撰有专论论干支甲子理论、图数论、律吕论的篇章或内容。虽然这些内容本身并不是医学理论，但却是建立、理解象数医学理论的必不可少的基础。

术数与象数医学理论不仅有共同的思想理论基础，而且有一部分共同的区域，这一区域的理论既是术数的，也是象数医学的。而术数和象数医学之所以有共同的理论和区域乃是因为术数和象数医学的理论对象范围有部分重迭，这部分重迭的对象主要就是人的生死、寿夭、病康及疾病治疗时间的选择；这些内容对于术数来说属于它所要预断的人事吉凶福祸和所要决断的人事行为趋避的一部分，而这些内容对于医学来说属于它所要研究的人体正常和异常生命活动机制和所要决定的疾病防治原则的一部分。由于术数和象数医学是以共同的思想理论基础来认识这部分共同的对象，因而也就自然形成共同的理论区域。例如象数医学中的针药丛辰宜忌论、产乳藏胞丛辰忌论、《伤寒铃法》的“尸棺墓命气”断疾病生死法、《千金要方》的以月经后单双日性交定孕儿男女法等等都是这种性质的理论；很难绝对地把它们判为是术数的或医学的，只能说，它们是医学中的术数或术数中的医学。

象数学作为中国古代唯一的，也是几乎无所不包的理论性基础学科，它本身有着多方向应用的逻辑可能性。如果把它用以预断人事的吉凶祸福和决断行为趋避便成为术数，如果把它作用于推论人体生命活动及其与外界事物联系的内在机制和确定疾病防治原则便成为医学（象数医学）理论。术数和象数医学是象数学应用得最多的两个领域。《玄珠密语》和《天文玉册》两书都是对象数学理论（运气象数论）作了术数和医学双向应用，正体现了象数学与术数、象数医学三者之间的这种关系；严格地说，这两本书都不能视为单纯的术数或象数医学专著，而是术数和象数医学的合编。

象数医学与术数虽有上述联系，但也有重大的、乃至根本性的区别，二者不能混为一谈，二者之间区别的关键在于：术数把人的贵贱、贫富、荣辱、成败等社会属性和人的性情、寿夭、婚育、愚慧等兼有自然和社会属性的特征都纳入象数的范畴，并认为人的这些社会属性或兼有社会和自然的双重属性都受象数之理的支配，因而可以通过象数学理论来进行预断，或依凭象数学理论来选择适宜的行为时间方位等以趋福避祸，致吉化凶；质言之，术数主要是将象数学用于推论人的社会属性方面的问题，疾病寿夭问题只是作为人的吉凶祸福中的小部分内容而被涉及。而象数医学则是运用象数学来推论人的自然属性方面的问题，即人的健康疾病及其与外界事物联系的内在机制。所以，尽管术数和象数医学都是针对人的，但二者论人的方向有根本性的不同：一从社会性，一从自然性。术数与象数医学的这种区别类似于以生物进化论来阐释人类社会问题的社会生物进化论与以生物进化论来研究人类结构机能进化机制的人类进化论之间的差异——前者被认为是荒谬的，后者被认为是科学的。

术数与象数医学由于存在着上述方向性的区别，因而双方都具有大量的为对方所不能包容的特有性内容；例如，预断贵贱贫富、荣辱成败只能是术数特有的内容而不能为象数医学所包容，而推论人体气血盛衰、脏腑虚实则只能是象数医学的特有内容而为术数所力不能及。术数与象数医学各有其特有的对象领域。

附：参考书目

本书直接引用和参照的书籍之全名、原著作者、辑佚者或有关的校注者、版本（含出版者及出版时间）总列于下：

《易纬八种》，汉·郑玄注，清·叶有纯辑，见《古经解汇函》，武英殿聚珍本。

《梦溪笔谈校注》，宋·沈括著，胡道静校注，中华书局1959年排印本。

《四库全书总目》，清·永瑢等编，中华书局1965年影印浙江本。

《宋大诏令集》，佚名氏编，中华书局1962年排印本。

《宋会要辑稿》，清·徐松辑，中华书局据北平图书馆影印本复制重印。

《太乙数统宗大全》，清·李自明著。

《马王堆医书考注》，周一谋，萧佐桃主编，天津科技出版社1988年版。

《黄帝内经素问》，唐·王冰注，宋·林亿等校正，人民卫生出版社1963年版。

《灵枢经》，商务印书馆1954年校正重印本。

《黄帝虾蟆经》，见《中医珍本丛书》，中医古籍出版社1984年据日本文政六年敬业乐群楼刻《卫生汇编》本影印。

《难经集注》，吴·吕广等注，明王九思等辑，人民出版社1963年铅印本。

《注解伤寒论》，汉·张仲景著，魏·王叔和编次，金·成无己注解，人民卫生出版社 1963 年排印本。

《脉经》，魏·王叔和著，人民卫生出版社 1956 年影印·元·广勤书堂刊本。

《针灸甲乙经校释》，晋·皇甫谧著，山东中医学院校释，人民卫生出版社 1979 年版。

《刘涓子鬼遗方》，晋·刘涓子著，南齐·龚庆宣整理，见《文渊阁四库全书·子部医家类》，中医古籍出版社 1986 年重印台湾商务馆影印本。

《褚氏遗书》，南齐·褚澄著，同上。

《中藏经》，(旧题)汉·华佗著，同上。

《诸病源候论》，隋·巢元方著，人民卫生出版社影印本。

《千金要方》，唐·孙思邈著，人民卫生出版社 1982 年据江户医学影印北宋本重印。

《千金翼方》，唐·孙思邈著，人民卫生出版社 1955 年据清翻刻元·大德梅溪书院加句缩印。

《外台秘要》，唐·王焘著，人民卫生出版社 1955 年据经余居藏板影印。

《敦煌古医籍考释》，马继兴主编，江西科技出版社 1988 年版。

《黄帝明堂灸经》，唐·佚名氏著，明·延宝三年重刊燕山活济堂本。

《素问六气玄珠密语》，(旧题)唐·王冰著，上海涵芬楼影印明正统道藏本。

《天元玉册》，(旧题)唐·王冰著，中国中医研究院图书馆藏抄明成化丁末年刊本。

《元和纪用经》，（旧题）唐·王冰著，见《六醴斋医书》，光绪17年广州藏修堂刻本。

《太平圣惠方》，宋·王怀隐等著，人民卫生出版社1975年点校排印本。

《铜人针灸经》，宋·佚名氏著，见《文渊阁四库全书·子部医家类》，中医古籍出版社1986年据台湾商务馆影印本重印。

《针灸资生经》，宋·王执中著，同上。

《产育宝庆集》，宋·李师圣等著，同上。

《产宝诸方》，宋·佚名氏著，同上。

《素问入式运气论奥》，宋·刘温舒著，同上。

《妇人大全良方》，宋·陈自明著，同上。

《宋徽宗圣济经》，宋·赵佶著，吴 注，见《丛书集成初编》，商务印书馆排印本。

《圣济总录》，（原题）宋·赵佶著，人民卫生出版社1962年点校排印本。

《三因极一病证方论》，宋·陈言著，人民卫生出版社1957年点校排印本。

《针灸神书》，（旧题）宋·琼瑶真人著，中医古籍出版社1987年排印本。

《医心方》，日本丹波康赖著，人民卫生出版社1955年据日本浅仓屋藏板影印。

《素问玄机原病式》，金·刘完素著，人民卫生出版社1983年排印本。

《儒门事亲校注》，金·张从正著，张海岑等校注，河南科学技术出版社1984年版。

《伤寒铃法》，金·马宗素著，明·万历三十六年抄本。

《医学启源》，金·张元素著，人民卫生出版社 1978 年点校排印本。

《子午流注针经》，金·阎明广著，上海中医学院出版社 1986 年校订排印本。

《针经指南》，元·窦汉卿著，中国中医研究院图书馆藏旧抄本。

《针灸杂说》，元·窦桂芳著，见《针经指南》附。

《扁鹊神应针灸玉龙经》，元·王国瑞著，见《文渊阁四库全书·子部医家类》。

《普济方》，明·朱 著，人民卫生出版社 1960 年点校排印本。

《刘纯医学全集》，明·刘纯著，人民卫生出版社 1986 年点校排印本。

《医学入门》，明·李挺著，上海锦章书局刊本。

《针灸聚英》，明·高武著，上海科技出版社 1961 年点校排印本。

《针灸大成校释》，明·杨继洲著，黑龙江省祖国医药研究所校释，人民卫生出版社 1984 年版。

《针灸择日编集》，明·全循义编，清·光绪十六年上海罗氏汇刻本日本十瓣同心兰室藏板。

《类经》，明·张介宾著，人民卫生出版社 1965 年排印本。

《类经图翼》，明·汪机著，见《汪石山医书八种》，上海石竹山房石印本。

《外科正宗》，明·陈实功著，清·同元堂刊本。

《运气图括立成定局》，明·熊宗立著，见熊刻《黄帝内经素问灵枢》附。

《医学纲目》，明·楼英著，人民卫生社 1982 年排印本。

《医学正传》，明·虞抟著，人民卫生出版社 1965 年排印本。

《针灸问对》，明·汪机著，江苏科技出版社 1985 年点校排印本。

《医旨绪余》，明·孙一奎著，江苏科技出版社 1983 年点校排印本。

《先醒斋医学广笔记》，明·缪希雍著，清·道光 11 年武林涵古堂藏版。

《救偏琐言》，清·费启泰著，康熙二十七年惠迪堂费氏自刻本。

《伤寒瘟疫条辨》，清·杨栗山著，上海锦章书局石印本。

《医宗金鉴》，清·吴谦等著，人民卫生出版 1963 年排印本。

《针灸集成》，清·廖润鸿著，中国书店 1986 年据勉学堂刊本影印。

《针灸逢源》，清·李学川著，上海科学技术出版社 1987 年影印清·同治十年重刻本。

《胎产心法》，清·阎纯玺著，清·咸丰八年重刊本。

《伤寒兼证析义》，清·张飞畴著，光绪二十年上海图书集成印书局铅印本。

《世补斋医书》，清·陆九芝著，1912 年上海江东书局石印本。

《凌门传授铜人指穴》，清·佚名氏著，中医古籍出版社 1985 年影印本。

《疡医大全》，清·顾世澄著，光绪 27 年上海图书印书局刊本。

《中国医籍考》，日本丹波元胤编，人民卫生出版社 1956 年版。

《世界医学史》，意大利卡斯蒂格略尼著，程之范主译，商务印书馆 1986 年版。